Religion und Wirklichkeit.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Philosophischen Fakultät der Universität
Greifswald

vorgelegt von

Friedrich Karl Schumann
Stadtvikar in Mannheim.

1913
Quelle & Meyer in Leipzig.

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät der Universität Greifswald.

Dekan: Prof. Dr. Mie.

Referent: Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Rehmke.

Tag der mündlichen Prüfung: 26. Februar 1913.

Meinen lieben Eltern

Inhalt.

Wo in der Gegenwart von Religionsphilosophie gesprochen wird, da wird die Aufgabe dieser Wissenschaft im allgemeinen übereinstimmend darin gefunden, daß sie die Religion in eine organische Verbindung mit dem übrigen Ganzen des Geisteslebens zu bringen, ihr innerhalb desselben ihren Ort anzuweisen habe. Solcher Eingliederung in die Gesetzlichkeit des Geisteslebens gegenüber läßt nun das mannigfaltige, aus persönlicher Erfahrung, Religionsgeschichte und Religionspsychologie gewonnene religiöse Tatsachenmaterial bald eine gewisse Sprödigkeit erkennen, die sich leicht zu einer Gegensätzlichkeit steigert. So scheint sich als das zentrale Problem aller modernen Religionsphilosophie die Frage zu ergeben, ob, inwieweit und auf welchem Weg diese Sprödigkeit überwunden, diese Gegensätzlichkeit ausgeglichen werden kann. Die neueren Lösungsversuche dieses Problems lassen übereinstimmend den Einfluß des neukantischen Kritizismus in ihrer Methode erkennen. Das religiöse Gegebene soll nämlich dadurch in die Gesetzeswelt des Bewußtseins eingereiht werden, daß der „praktische“ Charakter des religiösen Erlebens betont wird.

Die religiöse Erfahrung wird dann bestimmt als eine besondere Form des praktischen Wertens, und es handelt sich schließlich darum, die immanente apriorische Bewußtseinsgesetzlichkeit solchen Wertens aufzusuchen und an der Mannigfaltigkeit der religiösen Daten nachzuweisen, also gewissermaßen um eine metaphysische und transzendentale Deduktion des religiösen a priori, das sich als der Normbegriff der religiösen Erfahrung darstellte. Auf diesem Weg wäre eine „erkenntnis-theoretische Begründung“ der Religion zu suchen und die Frage nach der Wahrheit religiöser Erfahrung zu entscheiden.

In der eben skizzierten allgemeinen Hauptrichtung bewegen sich die meisten neueren Versuche einer systematischen Religionswissenschaft. Von ihnen sollen im folgenden einige besonders charakteristische daraufhin untersucht werden, ob es auf solchem Weg möglich erscheint, den Wahrheits-, d. h. aber, wie sich zeigen wird, den Wirklichkeitsanspruch der Religion verständlich zu machen und zu fragloser Klarheit zu bringen.

I. Der Ausgangspunkt.

Über den Namen und die Bezeichnung „Religionsphilosophie" für die hier in Frage kommenden wissenschaftlichen Untersuchungen sei nicht lang gestritten. Mag man diese historisch gewordene Bezeichnung beibehalten, sofern man sich vor den Mißdeutungen zu hüten weiß, die sie allerdings nahelegt. Führt doch das Wort „Religionsphilosophie" gewiß zahlreiche und manchmal lange unbemerkte Erinnerungen mit sich an jene vergangene konstruktive Wissenschaft dieses Namens, die ein System rationaler Wahrheiten über Gott, Welt und Seele und ihre Beziehungen zueinander aufzustellen sich bemühte und sich schließlich immer als einen besseren und reineren Ersatz für die Religion gab[1]. So zeigt sich diese „Religionsphilosophie" der theologia naturalis in gleicher Weise verständnislos für das Wesen der Religion und der Philosophie. Nun sind terminologische Bezeichnungen eben nicht neutrale Etiketten, sondern schleppen immer aus ihrer Geschichte inhaltliche Reste mit sich, und aus diesem Grund dürfte vielleicht die Bezeichnung „systematische Religionswissenschaft" vorzuziehen sein. Doch über der Frage terminologischer Zweckmäßigkeit steht die Forderung der Klarheit über die Sache, und das ist hier das Verhältnis der

[1] s. E. Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft 1905. S. 1ff.

Philosophie als Wissenschaft[1] zu der systematischen Wissenschaft von dem besonderen Ausschnitt aus dem Gegebenen überhaupt, den wir Religion nennen.

Verstehen wir nun unter Philosophie diejenige besondere Wissenschaft, die das Allgemeine in allem Gegebenen überhaupt zum Gegenstand hat, so ist klar, daß die sonst wohl „Religionsphilosophie“ genannte Wissenschaft weder einen Bestandteil der Philosophie bilden, noch auch einfach als eine methodische Anwendung derselben verstanden werden kann. Es geht nämlich die Philosophie als diejenige Wissenschaft, welche logisch alle Einzelwissenschaft zu begründen hat, d. h. als Grundwissenschaft aus von dem Gegebenen schlechtweg jenseits aller Gegensätze, die sich in demselben finden mögen oder hineingetragen werden mögen, jenseits also von dem Gegensatz des Wirklichen und des Nichtwirklichen, des Dinglichen und des Seelischen, des Subjekts und des Objekts. Sie behandelt das Gegebene schlechtweg in Rücksicht auf sein Allgemeinstes. Dieses Allgemeinste an dem Gegebenen schlechthin ist der besondere Gegenstand der Philosophie. Ich nehme als Beispiel ein Allgemeines, das uns im Fortgang dieser Untersuchungen noch öfter beschäftigen wird, das im Gegebenen vorgefundene Allgemeine „wirklich“ und „nichtwirklich“. Denn natürlich ist uns sowohl Wirkliches als Nichtwirkliches gegeben. Aufgabe der Philosophie als Grundwissenschaft ist es hier, diese Begriffe „wirklich“ und „nichtwirklich“ zu frageloser Klarheit zu bringen, zu zeigen, was damit gemeint ist, wenn wir irgend ein Besonderes wirklich oder nichtwirklich nennen, zu untersuchen, ob beides „Begriffe“ sind, d. h. besonderes Allgemeine zum Ausdruck bringen oder ob nicht vielleicht das zweite Wort nur eine sprachliche Verneinungsform des ersten ist und nichts Eigenes enthält, u. a. mehr. Das ist grundwissenschaftliche Arbeit. Dagegen kann es in keinem Fall Aufgabe

[1] Vergl. zu dieser Auffassung der Philosophie als Wissenschaft wie auch zur Frage des Gegebenen J. Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft I.

der Philosophie als der Wissenschaft vom schlechthin Allgemeinen im Gegebenen sein, festzustellen, welches besondere Gegebene nun als wirklich, welches als nichtwirklich bezeichnet werden muß. Das entscheidet allein die besondere Fachwissenschaft, zu deren Arbeitsgebiet das betreffende Gegebene gehört. Ist aber das Gegebene im schlechtweg allgemeinen Sinn der Gegenstand der Philosophie, so kann diese Wissenschaft nicht etwa nach besonderen Gebieten ihres Gesamtgegenstandes in besondere Teildisziplinen zerfallen; denn ihr Gegenstand ist eben das gesamte Gegebene in allgemeinster Beziehung jenseits aller Unterscheidungen und Gebietsteilungen. Es ist aber auch die systematische Religionswissenschaft (sogen. Religionsphilosophie) nicht zu verstehen als eine Anwendung der allgemein-philosophischen Methoden auf ein besonderes Gebiet, das außerdem noch nach anderen Methoden bearbeitet werden könnte, z. B. der historischen und der psychologischen. Es kann überhaupt eine Wissenschaft nicht nach ihrer Methode, sondern nur nach ihrem besonderen, nur ihr eigenem Gegenstand bestimmt werden, und dieser Gegenstand schafft sich die Methode — nicht etwa umgekehrt. Nun ist aber leicht einzusehen, daß eine Wissenschaft (die Philosophie), die das schlechtweg Allgemeine im Gegebenen überhaupt zu ihrem Gegenstand hat, nach anderen Methoden arbeitet, als eine Einzelwissenschaft, die einen bestimmten Ausschnitt x des Gegebenen zu bearbeiten hat. Denn würde diese Einzelwissenschaft auf ihr Gebiet die Methode der Philosophie anwenden, so würde sie dabei keine anderen Resultate erhalten können, als sie die Philosophie an irgend einem beliebig gewählten Beispielsausschnitt y, z..... eben des Gegebenen überhaupt schon erhalten hat. Es kann also die Religionsphilosophie nicht verstanden werden als eine Bearbeitung des Tatsachengebietes der Religion nach philosophischer Methode. Die Methode der Religionsphilosophie ist nicht die der Philosophie, sondern eine andere, eigene.

Diese Methode muß sich ergeben aus der genauen Bestimmung des Arbeitsgebietes, desjenigen Ausschnitts aus dem Gegebenen überhaupt, den die systematische Religionswissenschaft zu klären und fraglos zu bestimmen hat. Oder vielmehr, mit der genauen Abgrenzung und Bestimmung des Gegenstandes einer Wissenschaft ist jeweils die viel gesuchte und viel diskutierte „Methode“ schon gegeben. Der Streit um die Methode einer Wissenschaft rührt immer her von der Unklarheit über ihren Gegenstand. Es handelt sich also darum, daß wir Klarheit schaffen über den Gegenstand der systematischen Religionswissenschaft.

Dieser Gegenstand ist sicher die Gesamtheit alles Religiösen in subjektiver und objektiver Hinsicht, also all das, an dem wir das Allgemeine „religiös“ wiederfinden, dies aber auch nur insofern und insoweit, wie wir es eben als religiös ansprechen. Alle psychologischen Zustände, Gefühle, Stimmungen, Denk- und Willensakte, die ich an mir vorfinde, all diese psychologischen Zustände, wie ich sie an andern beobachten kann, sei es direkt, sei es durch Vermittelung schriftlicher Fixierung, all diese Zuständlichkeiten an den verschiedensten Menschen in Gegenwart und Vergangenheit gehören, soweit sie eben als religiöse sich erweisen, zum Forschungsgebiet der Religionswissenschaft. Ebenso hat diese aber auch alle Handlungen, Ereignisse, Institutionen, Sitten und Gebräuche in Gegenwart und Vergangenheit, sofern sie „religiös“ genannt werden, eben in Hinsicht auf dies Religiöse unter Frage zu stellen und zu klären. Sie hat dabei abzusehen von allen Vorurteilen, die für sie als Einzelwissenschaft Vorurteile wären, also insbesondere von einer anfänglichen Scheidung zwischen Wahrem und Falschem, Echtem und Unechtem, Wirklichem und Nichtwirklichem, Sinn und Unsinn. Zu solchen Unterscheidungen wird sie wohl im Lauf ihrer Untersuchungen geführt werden, aber eben weil solche erst Resultate der besonderen fachwissenschaftlichen Untersuchungen sein können, hat sie dieselben bei Beginn ihrer Klärungsarbeit streng und reinlich fernzuhalten.

Das einzige, was die Religionswissenschaft voraussetzen darf und muß, ist 1. die direkt oder indirekt psychologische („psychologische“ und „historische“) Wirklichkeit ihres Gegenstandes und 2. die grundwissenschaftliche Arbeit der Philosophie und ihre Resultate, d. h. die Klärung und Bestimmung des schlechthin Allgemeinen unserer Welt. Worin dann die Arbeit der mit diesen und nur mit diesen Voraussetzungen ans Werk gehenden Religionswissenschaft des näheren besteht, wird später zu zeigen sein.

Vorher möchte ich hier zwei Einwänden begegnen. Gegen die Art wie ich — vorläufig — das Arbeitsgebiet der Religionswissenschaft abgegrenzt und bestimmt habe, könnte folgendes eingewandt werden:

Dieses Verfahren setze voraus, daß wir schon wissen, was „Religion“ und „religiös“ ist, daß wir den Begriff der Religion schon „gebildet“ haben müßten, um nach diesem Begriff unsere Auswahl zu treffen. Nun sei es aber gerade eine Hauptaufgabe der Religionsphilosophie, diesen Begriff aufzustellen, zu bilden, wir setzten also am Anfang das voraus, was erst als Resultat der Untersuchung sich bieten könne. Ohne den „Begriff“ der Religion könne das Gebiet des Religiösen nicht abgesteckt werden. Ich erwidere hierauf folgendes:

Schon das vorwissenschaftliche Bewußtsein besitzt den Begriff der Religion, es kennt religiöse Gefühle, ganz besonders aber religiöse Worte, religiöse Handlungen im Gegensatz zu anderen nichtreligiösen. Das Allgemeine des Religiösen ist also schon dem vorwissenschaftlichen Bewußtsein ein besonderes Gegebenes. Wie könnte das auch anders sein! Wäre dem nicht so, so gäbe es ja für dieses Bewußtsein keine Religion. Es könnte keine Religion geben, bevor eine Religionsphilosophie gewesen wäre, eine Behauptung, die kein Vernünftiger aufstellen kann. Aber selbst wenn wir solchen Widersinn auf einen Augenblick einräumten, dann erhöbe sich die Frage: Wenn das vorwissenschaftliche Bewußtsein das besondere Allgemeine des Religiösen nicht schon als ein Gegebenes besitzt, woraus „bildet“ dann die Religions-

wissenschaft diesen Begriff? Setzt sie ihn etwa aus verschiedenen Elementen, die ihn konstituieren, zusammen? Aber mit welchem Recht tut sie dies, wenn sie für diese Zusammensetzung nicht schon im Gegebenen einen Rechtsgrund aufzuzeigen vermag? Und warum bildet sie ihn gerade aus diesen Elementen a, b, c... und nicht aus irgend welchen anderen f, g, h....? Die Berechtigung hierzu müßte sie, wenn anders ihre „Synthese" nicht rein willkürlich sein und auf jede Wahrheit verzichten soll, aus dem Gegebenen nachweisen. Und dies könnte nicht anders geschehen, als dadurch, daß eben an den gewählten Elementen a, b, c.... irgend ein ihnen allen Gemeinsames aufgewiesen würde, auf Grund dessen die „Bildung" des Begriffs aus ihnen sich rechtfertigte. Die Rechtfertigung läge dann aber allein in dem allen Elementen Gemeinsamen, nicht in ihren Differenzen, also eben wieder in einem am Gegebenen aufzuweisenden Allgemeinen. Die Frage wäre also nur zurückgeschoben, nicht gelöst. Nur daß, wer diesen Weg betritt, noch die andere, letztlich unlösbare Schwierigkeit zu überwinden hätte, begreiflich zu machen, wie aus solchen diskreten Elementen ein bisher nicht vorhandener, nicht gegebener Begriff zusammengebildet werde. Kein Besonderes, auch kein besonderes Allgemeine, kein besonderer Begriff läßt sich bezüglich seiner Besonderheit „bilden", d. h. aus anderem ableiten, zusammensetzen, nicht einmal aus anderem verstehen. Die Besonderheit läßt sich nicht begründen und nicht beweisen, sie bedarf dessen auch nicht, sie läßt sich nur aufweisen. Die haecceitas der Scholastiker ist kein unlösbares Problem, sondern ein Scheinproblem, kein Problem. Trotzdem lebt diese Vexierfrage heute noch unter dem veränderten Namen der „Begriffsbildung".

Es hat also keinen Sinn, zu behaupten, daß eine brauchbare Absteckung des Tatsachengebiets der Religionswissenschaft nicht möglich sei vor „Bildung" des Begriffs der Religion. Der Begriff der Religion ist schon dem vorwissenschaftlichen Bewußtsein gegeben, eben an dem, was es religiös nennt.

Wäre dem nicht so, so könnte es zu der („begriffsbildenden") Religionswissenschaft gar nicht kommen. Allerdings hat selbstverständlich das vorwissenschaftliche Bewußtsein keinen „fertigen", d. h. keinen geklärten, fraglos bestimmten Begriff und deshalb auch keinen adaequaten sprachlichen Ausdruck für das ihm gegebene Allgemeine. Die „Klarheit" und „Deutlichkeit" fehlt diesem Begriff, den das vorwissenschaftliche Bewußtsein besitzt, und zwar gerade bei dem Allgemeinen „religiös" vielleicht in ganz besonders hohem Grad. Daher gingen von jeher die Bestimmungen bezw. die sprachlichen Formulierungen des dem Bewußtsein als „religiös" Gegebenen sehr weit auseinander. Es war aber immer dasselbe, mehr oder minder klar gegebene Allgemeine, welches all diese Versuche näher zu bestimmen versuchten. Nur in diesem Allgemeinen haben die verschiedenen Versuche, fälschlicherweise verschiedene „Begriffe" der Religion genannt, ihren einheitlichen Beziehungspunkt bei aller noch so großen Inhaltsdifferenz. Nicht verschiedene „Begriffe" der Religion gibt es, sondern nur verschiedene Versuche, das gegebene Allgemeine „religiös" zu größerer Klarheit zu bringen und es zu diesem Zweck sprachlich zu fixieren. Eine Hauptaufgabe der Religionswissenschaft ist eben diese fraglose Klarstellung des Begriffs der Religion; aber ohne daß dieser Begriff dem vorwissenschaftlichen Bewußtsein schon gegeben wäre, käme sie nie dazu, mit ihrer Aufgabe überhaupt zu beginnen.

Ein zweiter Einwand gegen die oben gegebene Skizzierung der religionswissenschaftlichen Aufgabe soll hier noch abgewehrt werden. Es könnte nämlich gesagt werden, ich hätte oben in ungenauer Weise immer nur von „religionswissenschaftlich" schlechtweg gesprochen, ohne scharfe Scheidung der Aufgaben der „Religionspsychologie" und „Religionsgeschichte" einerseits und der systematischen Religionswissenschaft andererseits. Ich habe diese geläufige Einteilung in der Einleitung noch gebraucht, dann aber, als es sich um Bestimmung des Arbeitsgebiets der Religionswissenschaft

handelte, nicht mehr benutzt, so nahe es auch liegen mochte. Und zwar mit Absicht. Die Religionswissenschaft stellt sich nämlich nach Gegenstand, Aufgabe und Methode schließlich als eine einheitliche Wissenschaft dar, bei der wohl, wie bei jeder Wissenschaft, verschiedene Stufen der Arbeit sich unterscheiden lassen, bei der aber ein Grund zur Teilung in drei Sonderwissenschaften nicht vorliegt. Was man gegenwärtig Religionspsychologie und Religionsgeschichte nennt, erscheint bei näherem Zusehen als ein sehr unübersichtliches Gewirr von zwei ineinandergeschobenen Zweigen zweier völlig verschiedenen Wissenschaften, nämlich der Psychologie und der Religionswissenschaft einerseits, der Geschichts- oder Kulturwissenschaft und der Religionswissenschaft andererseits. Aus dieser Verworrenheit erklärt sich uns die immer wiederholte unfruchtbare Debatte über die Methode der Religionspsychologie, aber auch der heftige und in seiner gegenwärtigen Orientierung kaum fruchtbare Streit über die Bedeutung und das Recht der religionsgeschichtlichen Methode innerhalb der Theologie[1]. Den Psychologen interessiert nämlich an den seelischen Zuständen und Vorgängen, die wir religiös nennen, nicht eigentlich das Religiöse, sondern eben das Psychologische, er sucht an ihnen psychologische Bestimmtheiten, psychologische Gesetze zu entdecken bezw. wieder zu finden; er sucht die religiösen Gefühle einzuordnen in seine Betrachtung des Gefühlslebens als einer psychologischen Erscheinung, er studiert den religiösen Willen, weil er das psychologische Allgemeine des Willenslebens an ihm aufzudecken und zu bestimmen hofft. Sein Interesse an den Gegebenheiten des religiösen Lebens geht in erster Linie und eigentlich auf das, was das Religiöse als ein Psychisches mit dem übrigen Psychischen verbindet, auf das allem Psychischen Gemeinsame. Ist dies nachgewiesen, aufgedeckt und bestimmt, so ist die psychologische Aufgabe am Religiösen

[1] Vgl. K. Stange, Moderne Probleme des christlichen Glaubens 1911 (Ausführungen über das „dogmatische“ Denken).

erledigt[1]. Auch der Religionswissenschaftler macht die religiösen Seelenzustände zum Gegenstand seiner Untersuchung, aber er interessiert sich für sie nicht, weil sie Psychisches sind, sondern weil er an ihnen, wie anderwärts an objektiven Institutionen, Handlungen, Gebräuchen, die Eigenart des Religiösen festzustellen hofft; ihn beschäftigt nicht das, was diese Gruppe psychischer Zustände mit den andern verbindet, sondern vielmehr das, was sie eben als religiöse von den andern trennt. Ebenso steht es mit den religiösen Daten der Geschichte. Der Historiker zieht sie, wie andere, in den Kreis seiner Betrachtungen, sofern sie als wirkende Kräfte das Ganze der Kultur modifiziert haben, er sucht die Tragweite ihrer Wirkungen festzustellen, zu zeigen, wie sie mit anderen Triebkräften des Kulturlebens teils sich verbinden, teils in Widerspruch geraten und so an der Gestaltung der geschichtlichen Wirklichkeit mitarbeiten. Dieselben religiösen Data der Geschichte behandelt die Religionswissenschaft, aber unter demselben Gesichtspunkt, wie sie auch die psychologischen Daten untersucht, als religiöse, d. h. also, sie behandelt an denselben Daten ein Anderes als das ist, was der Historiker und der Psychologe an ihnen suchen. Geschichtliche Tatsachen gehören zum Gegenstand der Religionswissenschaft nicht sofern sie geschichtlich sind, sondern nur sofern sie als religiöse bestimmt werden. Daher läßt sich für die Religionswissenschaft keine scharfe Grenze ziehen zwischen ihrem psychologischen und ihrem historischen Tatsachenmaterial; sie wird wohl unterscheiden zwischen subjektiven religiösen Erregungen und den historischen Niederschlägen solcher subjektiven Zustände; aber innerhalb des Bereichs der Religionswissenschaft ist es nicht nur überflüssig, sondern gerade-

[1] Wo ein Sonderinteresse der psychologischen Wissenschaft an besonderen religiösen Erscheinungen zu haften scheint, erklärt sich dies daraus, daß in ihnen ein psychologisches Moment eben zu besonders scharfer Ausprägung kommt, z. B. gewisse Erscheinungen der Massenpsychologie. Auch da interessiert den Psychologen wieder eben nur jenes psychologische Moment.

zu irreführend, zwei Sonderwissenschaften „Religionspsychologie“ und „Religionsgeschichte“zu statuieren. Ob von Seiten der psychologischen und der historischen Wissenschaft dazu ein Anlaß zu finden sei, kann ebenfalls wohl mit Grund bezweifelt werden. Jedenfalls darf die Religionswissenschaft nie vergessen, daß die Resultate einer solchen psychologischen und historischen Sonderwissenschaft nur psychologische und historische, in gar keiner Hinsicht und in gar keinem Sinn aber religionswissenschaftliche Resultate sind. Unbefangen betrachtet wird überhaupt von einer besonderen „Religionspsychologie“ und „Religionsgeschichte“ nur in praktisch-technischem Sinn mit Rücksicht auf die notwendige Arbeitsteilung auf dem Gebiet der psychologischen und historischen Wissenschaft gesprochen werden können; sie sind aus praktischen Gründen besonders zu benennende Ausschnitte aus der großen historischen bezw. psychologischen Gesamtwissenschaft, die aber gänzlich von der Methode dieser Wissenschaften beherrscht werden. Gerade gegenüber der in der Philosophie der Gegenwart vorherrschenden Neigung, methodologischen Fragen der Wissenschaftslehre eine erkenntnistheoretische, ja metaphysische Wendung zu geben, ist die Konstruktion zweier Sonderwissenschaften „Religionspsychologie“ und „Religionsgeschichte“mit eigenen Methoden und Zielen sehr bedenklich. Nur auf solche unklaren Versuche ist es zurückzuführen, daß überhaupt die törichte Frage gestellt werden konnte, ob die Religionsgeschichte oder die Religionspsychologie das Problem der Wahrheit der Religion lösen könne. Nur die künstliche Schaffung dieser religionsgeschichtlichen Wissenschaft konnte dazu führen, daß man aus dem rein historischen, formalen Schema der Entwicklung eine Erkenntnis des Religiösen als solchen zu gewinnen hoffte und teilweise noch hofft. Nur die Unklarheit über die Eigentümlichkeit religionswissenschaftlicher und historischer Forschung konnte endlich die einzig dastehende Notlage der gegenwärtigen wissenschaftlichen Theologie hervorrufen. Es kam nämlich die ursprüng-

lich von der Ritschl'schen Theologie ausgehende sogen. religionsgeschichtliche Schule durch nahezu völliges Erlöschen des systematischen Denkens in ihr schließlich gänzlich unter die Herrschaft rein historischer Fragestellung, und sie beginnt erst in der jüngsten Gegenwart mit einiger Enttäuschung zu erkennen, daß bei all' dem umfangreichen und komplizierten Apparat religionsgeschichtlicher Forschung für die Geschichte sehr viel, für die Religionswissenschaft und Theologie aber sehr wenig herauskommt. Die Verquickung der *quaestio facti* und der *quaestio juris*, gegen die Troeltsch kämpft[1], hat ihren letzten Grund eben in der Verselbständigung einer sogen. Religionspsychologie und Religionsgeschichte gegenüber der ganzen psychologischen und historischen Forschung, in der Fiktion zweier Sonderwissenschaften, für die sich im Gegebenen keine Rechtfertigung finden läßt. Das Religiöse als Religiöses ist der besondere Gegenstand einer einzigen besonderen Fachwissenschaft, eben der Religionswissenschaft.

Betrachtet nun die Religionswissenschaft das Religiöse als solches, so hat sie eben die Aufgabe, zu bestimmen, was dies besondere Gegebene ist, das mit dem Wort „religiös" zum Ausdruck gebracht wird. Sie wird festzustellen haben, ob das Religiöse sich als ein überall völlig identisches Einfaches darstellt, oder ob verschiedene Momente in ihm sich unterscheiden lassen. Im letzteren Fall hat sie dann diese Momente zu frageloser Klarheit zu bringen, ihr Verhältnis zueinander sowie die Einheit, in der sie in dem Begriff der Religion gegeben sind, zu bestimmen.

Soll wissenschaftlich das „Wesen" des Religiösen festgestellt werden, so kann das vernünftigerweise nur geschehen, wenn das Gegebene, das sich als religiös darstellt, in möglichst großem Umfang und mit möglichster Vollständigkeit zu Worte kommt. Wer wissen will, was Religion ist, der muß

---

[1] In der oben zitierten Schrift „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft".

vor allem die Religion selbst reden lassen. Das Gegebene ist auch hier allein der fruchtbare Ackerboden aller Erkenntnis. Die Religionswissenschaft wird also das Tatsachenmaterial der religiösen Erfahrung in der weitesten Ausdehnung und in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit zu berücksichtigen haben. Damit sie dies könne, ist eine möglichst vollständige Sammlung dieses Tatsachenmaterials notwendig. Je ausgedehnter, reicher, mannigfaltiger das Material ist, das der religionswissenschaftlichen Arbeit zu Gebote steht, desto feiner und genauer werden ihre Bestimmungen sein können[1]. Wenn

---

[1] Man wird nach dem oben über den vorwissenschaftlichen Begriff der Religion Gesagten diese Sätze nicht im Sinne einer empirischen Induktion, wie sie gewöhnlich verstanden wird, deuten. Wir wollen hier nicht auf den Widerspruch eingehen, der aller reinen Induktion anhaftet. Zweifellos aber verlangt ein durch solche rein empirische Induktion gewonnenes Ergebnis zu seiner fraglosen Geltung (Wahrheit) die Kenntnis aller in Betracht kommenden Fälle. Jeder neue Fall, der in den Kreis der Betrachtung gezogen wird, kann nicht nur möglicherweise die bisherige Erkenntnis inhaltlich bereichern, sondern steigert gewissermaßen den Wahrheitsgrad dieser Erkenntnis. Zugleich bleibt aber immer die Möglichkeit bestehen, daß durch einen neuen Fall die Wahrheit des bisher gewonnenen Satzes wieder umgestoßen werde. Die Religionswissenschaft gewinnt ihre Bestimmungen nicht empirisch induktiv, sonst könnte sie mit ihrer Arbeit nicht beginnen, bevor sie alle Einzelheiten religiösen Lebens auf der Erde gesammelt hätte; es mag jedoch die Religion der Bewohner irgend einer Südseeinsel oder irgend eines Zwergstammes in Innerafrika uns noch völlig unbekannt sein, der Arbeit der Religionswissenschaft tut das keinen Eintrag. Eine neuentdeckte Religion kann dazu beitragen, ihre Bestimmungen noch zu präzisieren und zu ergänzen, kann aber nicht dazu führen, bisher erreichte Bestimmungen, sofern diese mit dem bisher Gegebenen übereinstimmen, aufzugeben oder grundsätzlich zu ändern; ebensowenig kann ihre Richtigkeit, ihre Wahrheit durch eine solche Neuentdeckung „erhöht" werden. Es muß ja an jedem neu aufgefundenen religiösen Gegebenen der vorwissenschaftliche Begriff der Religion vorgefunden werden, sonst könnte es ja überhaupt nicht als religiös angesprochen werden. Tatsächlich sind ja fast alle religionswissenschaftlichen Bestimmungen der abendländischen Wissenschaft bisher in höherem Grad als man gewöhnlich glaubt, an der Hand einer Religion, des Christentums, ausgeführt worden, und sie werden, sofern sie wirklich wissenschaftlich waren, durch die vergleichende Religionswissenschaft prinzipiell kaum geändert werden.

sich dann gegenüber der unabsehbaren Mannigfaltigkeit der religiösen Phänomene die Notwendigkeit geltend macht, zu ordnen und einzuteilen, so werden wir uns zu hüten haben, diese Einteilung nach falschen, d. h. dem einzuteilenden und zu ordnenden Gegebenen fremden Gesichtspunkten durchzuführen. Denn der Religionswissenschaft kann natürlich nur eine Ordnung und Einteilung des Materials von Nutzen sein, die eben von inhaltlichen, religiösen Gesichtspunkten beherrscht ist. Wir werden also zur Ordnung und Durchdringung der bunten Mannigfaltigkeit des religiösen Gegebenen uns nicht etwa psychologischer und historischer Kriterien bedienen. Wenn James in weitgehendem Maße von der Einteilung „Religion der Leichtmütigen“ und „Religion der Schwermütigen“ Gebrauch macht, so ist er dabei — vielleicht ohne sich dessen bewußt zu sein — eben als Psychologe, nicht aber als Religionsforscher interessiert. In der Tat hat James an der Hand seines Materials außerordentlich feinsinnige Beiträge geliefert zum Verständnis jener beiden gegensätzlichen Temperamente; für die eigentliche Frage der Religionswissenschaft erweist sich diese Einteilung jedoch als belanglos und unfruchtbar. So mag einteilen, wen nur das Psychologische an dem religiösen Gegebenen interessiert. Für das Verständnis dieses Gegebenen als eines religiösen bleibt sie fremd und äußerlich. Einteilungen religiösen Tatsachenmaterials nach geographischen, ethnologischen Gesichtspunkten, historische Einteilungen, wie eine solche zum Ausdruck kommt in der Unterscheidung der Religion der Naturvölker und der Kulturvölker, würde man ohne weiteres als äußerliche abweisen. Nicht minder fremd und äußerlich aber sind gegenüber dem religiösen Gegebenen psychologische Gesichtspunkte[1]. Den richtigen Weg zu einer fruchtbaren

[1] Nicht rein psychologisch ist James' Unterscheidung der religiösen Erfahrung der „einmal Geborenen“ und „zweimal Geborenen“ (*once-born* und *twice-born*). Hier spricht ein sachlicher, d. h. spezifisch religiöser Unterschied mit. Ebenso bei der häufigen Einteilung in Natur-, Gesetzes- und Erlösungsreligionen.

Einteilung ihres Materials wird die Religionswissenschaft beschreiben, wenn sie sich bemüht, zum Zweck der Gruppierung nur gewissermaßen die Gruppierungslinien schärfer nachzuzeichnen, welche das religiöse Gegebene als solches selbst schon aufweist. Das Gegebene ist auch hier der einzig zuverlässige Wegweiser, das einzige Richtunggebende der wissenschaftlichen Arbeit. Hält sich die Religionswissenschaft nur an ihr Gegebenes, d. h. die religiösen Daten, sofern sie religiös sind, nicht sofern sie psychologische, historische, soziale usw. sein mögen, so bleibt sie davor bewahrt, durch fremde und falsche Maßstäbe und Beurteilungen ihren Gegenstand zu vergewaltigen und unnütze Umwege zu machen. Die Aufgabe dieser Abhandlung kann es nicht sein, eine ausgeführte Gruppierung und Einteilung des religiösen Materials, also eine Art Phänomenologie der Religion zu geben. Will sie doch nur untersuchen, wie weit die erkenntnistheoretisch orientierte bisherige Religionsphilosophie an einem ganz bestimmten Punkt, nämlich in der Wirklichkeitsfrage, dem Gegebenen gerecht zu werden vermag. Doch sei an einem Beispiel gezeigt, wie die organisch-zergliedernde Methode ihre Einteilungen gewinnt durch Fragen, die sie an das Gegebene richtet. Hat z. B. die zergliedernde Betrachtung der religiösen Erfahrung gezeigt, daß es sich in der Religion immer um das Verhältnis einer Menschengruppe oder eines einzelnen Menschen zu einer übergeordneten Macht handelt[1], so ergeben sich von hier aus zahlreiche Einteilungslinien, welche die Struktur der religiösen Mannigfaltigkeit wahren, dadurch, daß an das gegebene Tatsachenmaterial Fragen über die Art dieses Verhältnisses gestellt werden. Ist es, wie zu erwarten, ein Wirkensverhältnis, oder sind Fälle vorhanden, in denen das Verhältnis zur „Gottheit“ nicht ein Wirkensverhältnis ist? Sofern das Verhältnis ein Wirkensverhältnis ist, ist es bald dauernd, bald unterbrochen, oder immer nur eins von beiden? Wodurch wird das Wirkensverhältnis unterbrochen?

[1] Weiter unten kommen wir eingehender darauf zurück.

Hat es vielleicht bei einer Gruppe von Fällen oder immer die Tendenz, zu einem dauernden zu werden? Erweist sich in dem religiösen Wirkensverhältnis nur der Mensch oder nur die Gottheit als Wirkendes, oder stehen beide zueinander im Verhältnis einer Wechselwirkung? Oder finden sich im Gegebenen Belege für alle drei Möglichkeiten? Ferner: Wie bestimmt das vorwissenschaftliche religiöse Bewußtsein diese übergeordnete, von uns ganz unbestimmt „Gottheit" genannte Macht näher? Erweist sie sich bald als Ding, bald als Bewußtsein, oder nur als Ding, oder nur als Bewußtsein? oder als ein Zusammen von Ding und Bewußtsein? In welchen Fällen wird die eine oder die andere Bestimmtheit oder Eigenschaft dieser Macht (Größe, Ort u. s. f., gegenständliches oder zuständliches, denkendes, wollendes Bewußtsein) besonders betont? Läßt etwa der religiöse Befund erkennen, daß schon dies religiöse vorwissenschaftliche[1] Bewußtsein, etwa ähnlich wie bei der künstlerischen Betätigung, im religiösen Objekt lediglich Produkte der Einbildungskraft sieht, oder daß schon das religiöse Bewußtsein ein Interesse an der Wirklichkeit seines Gegenstandes verrät? oder lassen sich für beide Möglichkeiten Beispiele aus dem religiösen Leben beibringen? Auf solche Weise wird es möglich sein, die gestaltenreiche Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens einzuteilen und zu gruppieren nach immanenten sachlichen Gesichtspunkten, die dem Gegebenen kongruent sind und es deshalb restlos zu Worte kommen lassen. Es ist dabei besonders darauf zu achten, daß die Frage so gestellt werde, daß die erfragten Möglichkeiten im Verhältnis der Disjunktion zueinander stehen. Lassen sich dann für sämtliche oder doch mehrere Glieder der Disjunktion Belege aus dem Gegebenen nachweisen, so ist ein Einteilungsgrund gefunden; findet sich dagegen im ganzen Umkreis des Gegebenen überall nur ein Glied der Disjunktion bestätigt, so dürfen wir hoffen, hier auf eine wesentliche

---

[1] Im Verhältnis zur reflektierenden Religionswissenschaft, nicht etwa absolut „vorwissenschaftlich" wie bei A. Comte.

Eigentümlichkeit der Religion gestoßen zu sein. So zeigt es sich, daß eine Einteilung und Gruppierung des Gegenstandes, sofern sie sich an diesen selbst hält und seine Struktur selbst zum Ausdruck kommen läßt, nicht nur eine praktisch-technische Vorbereitung zur wissenschaftlichen Erkenntnis des Gegenstandes, sondern selbst schon ein Stück Erkenntnis, ein Anfang zu frageloser Klärung und Bestimmung ist. Ist es doch gerade das Kennzeichen wissenschaftlicher Einteilung eines Stoffgebietes, daß die Einteilungsprinzipien dem Stoff selbst entlehnt werden, die Einteilung und Anordnung also selbst ein Stück Erkenntnis und Bestimmung ist — im Gegensatz zur praktisch - technischen Bearbeitung eines Stoffs, bei der das Einteilungs- und Anordnungsprinzip sich aus dem praktischen Zweck ergibt, dem der Stoff unterworfen werden soll. —

In solcher Zusammenstellung, Sichtung und Gruppierung des Materials und innerhalb der sich daraus ergebenden Gruppenabgrenzungen in der ausführlichen und genauen Darstellung und Beschreibung der religiösen Einzelphänomene sieht man gegenwärtig in der Regel die Aufgabe der Religionspsychologie und Religionsgeschichte, jenseits deren erst die Arbeit der „Religionsphilosophie“ zu beginnen habe. Der Religionspsychologie und Religionsgeschichte wird die *quaestio facti* der Religion zugewiesen, hinter der sich, scharf getrennt und geschieden die schwierigere *quaestio juris* erhebe — die „Wahrheitsfrage“. Es ist nicht zu bezweifeln, daß dieser Scheidung ein richtiger Gedanke zu Grunde liegt, nämlich letztlich der, daß Gegenstand der Religionswissenschaft nicht die Gegenstände der Religion sind (Gott, Seele, Erlösung usw.), sondern vielmehr die Religion, d. h. das Gegebene des religiösen Lebens selbst; es ist auch nicht zu verkennen, daß erst diese Scheidung die Fragestellung der modernen Religionsphilosophie ermöglicht und ihren bedeutendsten Fortschritt über die älteren Ansätze einer Religionswissenschaft

bedeutet[1]. Auch hat gewiß die sogenannte Religionspsychologie trotz ihrer eben besprochenen methodologischen Verworrenheit und ihrer vielfach unklaren Mischung von psychologischer und religionswissenschaftlicher Untersuchung in den Arbeiten von James, Flournoy, Leuba, Coe, Pratt, Starbuck sachlich wertvolle und bedeutende Resultate geliefert. Trotzdem kann ich solcher Scheidung der *quaestio facti* — „Religionsgeschichte und -Psychologie" — und der *quaestio juris* — „Religionsphilosophie" „Erkenntnistheorie der Religion" — nicht beistimmen. Sie erweist sich schon angesichts des oben über die sogen. Religionspsychologie und Religionsgeschichte als besondere Wissenschaften Gesagten als bedenklich. Wir erkannten in der gegenwärtigen Gestalt dieser beiden Einzeldisziplinen methodologische Zwitterbildungen, unklar in der Bestimmung ihres Gegenstandes und daher verworren in seiner Bearbeitung. Wir werden uns daher nach solcher Erkenntnis hüten, das als methodologisch falsch Erkannte zur Basis der Behandlung eines der wichtigsten und schwierigsten religionswissenschaftlichen Probleme, der Wirklichkeitsfrage, zu machen. Aber auch aus dem religiösen Gegebenen selbst erheben sich ernste Bedenken gegen eine solche Trennung der „Wahrheitsfrage" als einer *quaestio juris* von der *quaestio facti*. Wir können hier noch nicht näher eingehen auf das Verhältnis der Wahrheit der Religion zur Wirklichkeit ihres Gegenständlichen. Doch steht jedenfalls von vornherein fest, daß, sobald über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Gegenstandes eines religiösen Erlebnisses entschieden ist, sofort auch die Hauptentscheidung über seine Wahrheit, seinen sogen. Wahrheitsgehalt gefallen ist. Die Wahrheitsfrage hängt also zum mindesten sehr eng zusammen mit der Wirklichkeitsfrage. Jeder unbefangene Blick auf das Gegebene des religiösen Lebens zeigt nun zweifellos, daß die Wirklichkeit ihres

[1] Mit klassischer Klarheit und Schärfe ist dies religionsphilosophische Programm von Troeltsch entwickelt in seinem oben zitierten Vortrag „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft".

Gegenstandes für die Religion überall von vitalstem Interesse ist, die Wirklichkeit des Gegenständlichen im religiösen Erlebnis, in der religiösen Handlung unbedingt als ein konstitutives Element des Religiösen festgestellt werden muß. Man wird also bei dieser Sachlage kaum hoffen können, zu einem Verständnis des Religiösen dadurch zu kommen, daß man es zunächst ohne Rücksicht auf Wirklichkeit betrachtet. Es handelt sich in der Religion nicht um etwas, das ohne Rücksicht auf seine Wirklichkeit zunächst zergliedert, erklärt, in seiner Eigenart verstanden und bestimmt werden und erst hinterher, gewissermaßen von außen her einer „Beurteilung“ hinsichtlich seines Wirklichkeitscharakters unterworfen werden könnte. Das religiöse Phänomen ist solange auch als religiöses nicht verstanden und nicht verständlich, als man über die Wirklichkeit seines Gegenständlichen nicht zur Klarheit gekommen ist. Die Wirklichkeitsfrage erhebt sich bei der Religion nicht erst da, wo es sich darum handelt, die Religion in das Ganze des Geisteslebens einzugliedern, in ihm zu verankern, sie erhebt sich nicht erst da, wo die Ansprüche der Religion mit denen der übrigen Gebiete zusammenstoßen, sie erhebt sich schon innerhalb der Religion selbst und verlangt zur Klarheit gebracht zu werden schon da, wo es sich nur um das Verständnis der Religion per se handelt.

Wer religiöses Leben verstehen will, der wird durch das Gegebene auf Schritt und Tritt vor die Wirklichkeitsfrage gestellt; in dem Maß, wie die Wirklichkeitsfrage von dem Religionsforscher — sei es einstweilen, sei es überhaupt — zurückgestellt wird, in dem Maß verschließt er sich selbst den Zugang zu einem völligen Verständnis der Religion, in dem Maß wird er immer wieder zu irreführenden Analogien (wie z. B. der zwischen Religion und Kunst) gedrängt werden. Man kann die Religion auf ihrem eigenen Gebiet nicht verstehen, wenn man zwischen einem geschichtlichen und psychologischen Verständnis der Religion und einer späteren philosophischen Beurteilung scharf und prinzipiell trennt; die Arbeit auf den beiden ersten Gebieten muß fortwährend auf

Abwege geraten, wenn sie gezwungen wird, von einem für das Religiöse im eminentesten Sinne konstitutiven Elemente immer abzusehen und dasselbe einer anderen Wissenschaft zur näheren Bestimmung zu überlassen. Ohne daß über die Wirklichkeit des Gegenständlichen der Religion Klarheit gewonnen ist, bleibt die Religion in ihrer eigenen Sphäre unverstanden.

Hier könnte nun von einem Verteidiger der Scheidung der Religionswissenschaft in eine *quaestio facti* und eine *quaestio juris* eingewendet werden: Es steht keineswegs so, daß bei der Arbeit der Religionspsychologie und Religionsgeschichte das Wirklichkeitsmoment ignoriert und völlig außer Acht gelassen wäre. Vielmehr läßt die religionspsychologische und religionsgeschichtliche Betrachtung die Selbstaussagen der Religion über die Wirklichkeit ihres Gegenständlichen völlig zu Worte kommen, sie erkennt den Wirklichkeitscharakter des Gegenständlichen der religiösen Erfahrung innerhalb der Sphäre dieser Erfahrung an und läßt die vorwissenschaftlichen Wirklichkeitsurteile des religiösen Bewußtseins zur Geltung kommen. Wo die Religion sich als ein Wirkensverhältnis zwischen dem Menschen und einer höheren Macht gibt, da hat sie keinen Grund, diesen subjektiven Wirklichkeitscharakter der Religion zu unterdrücken, sondern sie wird diesen Zug ebenso wie jeden anderen in das von ihr zu entwerfende wissenschaftliche Bild der Religion aufnehmen. Nur muß sie, da sie es mit dem rein Tatsächlichen zu tun hat, es ablehnen, darüber zu entscheiden, wie es objektiv mit dem subjektiven Wirklichkeitscharakter der Religion steht, ob die Objekte, deren Wirklichkeit die religiöse Erfahrung für sich in Anspruch nimmt, auch objektiv von dem wissenschaftlichen Bewußtsein als wirklich angesprochen werden können. Hier handelt es sich nicht mehr um eine Feststellung des Tatsächlichen, sondern vielmehr um eine Beurteilung dieses Tatsächlichen, und diese muß nun, als *quaestio juris* von der *quaestio facti* getrennt, allerdings der Religionsphilosophie zugewiesen werden. Dem subjektiven

Wirklichkeitscharakter der Religion verschließt sich jedoch die Tatsachenforschung der Religionspsychologie und Religionsgeschichte keineswegs.

Auf diesen Einwand erwidere ich: Die Religionswissenschaft ist, wie jede Fachwissenschaft, vom ersten bis zum letzten Schritt Tatsachenforschung, Tatsachenbestimmung. Es läßt sich in ihr kein Forschungsabschnitt aufweisen, der etwas anderes wäre. Als solche Fachwissenschaft hat sie den von ihr zu bearbeitenden Abschnitt aus dem Gegebenen durch Bestimmen zu frageloser Klarheit zu bringen. Dies und nichts anderes ist ihre Aufgabe vom Anfang bis zum Ende ihrer Untersuchung. Sie wird das besondere Allgemeine, das sie an den religiösen Daten findet, zur endgiltigen Bestimmung zu bringen suchen. Diese Arbeit ist so einheitlich, so durchgehend, daß wir zu einer Teilung der Religionswissenschaft im obigen Sinne (in Tatsachenfeststellung und Wahrheitsbeurteilung) keinen Grund zu finden vermögen. Unter anderen findet sich an gewissem Gegenständlichen der religiösen Erfahrung auch die Bestimmung des Wirklichseins. Sie ist eine Bestimmung, die auf demselben Weg, wie jede andere besondere Bestimmung des religiösen Gegebenen zu frageloser Klarheit gebracht werden muß; ganz analog wie es z. B. auch Aufgabe der Religionswissenschaft ist, das im religiösen Sinn „Transcendente“ des Gegenstandes der religiösen Erfahrung zu klarer Bestimmung zu bringen. Mit der Anerkennung des subjektiven Wirklichkeitscharakters ist der Religionswissenschaft erst die Aufgabe gestellt, die sie *an den Tatsachen* des religiösen Lebens zu erledigen hat. Diese Tatsachen sind erst dann fertig bestimmt und verstanden, wenn über das in ihnen enthaltene objektiv Wirkliche entschieden ist, wenn dasselbe eben als wirklich oder unwirklich wissenschaftlich bestimmt ist. Die Wirklichkeitsbestimmung — auch im objektiven Sinne — ist ein Stück der Bestimmungsarbeit der Religionswissenschaft überhaupt, ist selbst ein Stück Tatsachenforschung, weil Tatsachenbestimmung, ohne welches das Verständnis der Tatsachen der Religion als solcher unvoll-

ständig bleibt. Ist aber die Entscheidung über den „Wirklichkeitsgehalt“ der Religion Bestimmungsarbeit, wie jede andere fachwissenschaftliche Untersuchung, so ist nicht abzusehen, warum gerade die fraglose Bestimmung des Allgemeinen „wirklich“ am religiösen Gegebenen getrennt werden soll von der übrigen Bestimmungsarbeit der Religionswissenschaft. Vollends wird die Unterscheidung einer *quaestio facti* und einer *quaestio juris* in der Religionsforschung hinfällig, denn die *quaestio juris*, wenigstens soweit sie den Wirklichkeitscharakter der Religion betrifft, erweist sich zweifellos als ein besonderes Stück der *quaestio facti*, also ebenfalls als Tatsachenbestimmung. Die ganze Verwirrung rührt aber letztlich daher, daß man innerhalb des psychologistischen Kritizismus, auch in seinen neuen teleologischen und voluntaristischen Ausbildungen (Windelband, Rickert), die Feststellung der Wirklichkeit nicht als Bestimmung eines Gegebenen, sondern vielmehr als ein „Beurteilen“ eines Bewußtseinsinhalts auffaßt, und das ergibt sich wiederum aus der ganzen Urteilstheorie dieser philosophischen Richtung, der das Urteil als eine Beurteilung, nicht als der Ausdruck einer Bestimmung gilt.

II. Die Frage der „Transzendenz“.

Wir haben die vorstehenden Überlegungen angestellt, um uns den Boden zu bereiten zur Prüfung kritizistischer Versuche, die Wirklichkeit des Gegenständlichen der Religion verständlich zu machen oder zu „begründen“. Die von mir oben entwickelte Methode verlangt — auch für eine solche Kritik — als zweiten Schritt, daß wir uns klar werden über die Selbstaussagen der Religion hinsichtlich der Wirklichkeit ihres Gegenstandes so, wie sie zu gewinnen sind aus den Äußerungen des subjektiven religiösen Lebens und seinen Niederschlägen in Handlungen, Riten, Gesetzen usw. Nun kann freilich noch nicht behauptet werden, daß das hierzu in Frage kommende psychologische und historische Material

schon in der wünschenswerten Vollständigkeit gesammelt und geordnet vorliegt. Doch können wir nach dem, was oben gesagt wurde über die Methode, wie aus diesem Material die allgemeinen Bestimmungen des Religiösen zu gewinnen sind, hoffen, gerade hinsichtlich der Wirklichkeitsfrage zu gewissen allgemeinen Bestimmungen zu kommen, die durch die fortschreitende Einzelforschung wohl kaum prinzipiell in Frage gestellt und geändert werden dürften, sondern höchstens gewisse sekundäre Modifikationen erleiden könnten. Wenn ich nun versuche, die Selbstaussagen der Religion über die Wirklichkeit ihres Gegenstandes, wie sie sich mir aus einer unbefangenen Betrachtung der Gegebenheiten des religiösen Lebens zu ergeben scheinen, im folgenden in einigen Sätzen zu präzisieren, die ich als Erfahrungsgrundlage meiner Kritik betrachten möchte, so verhehle ich mir keineswegs, daß der völlige Nachweis und eine erschöpfende Begründung dieser Sätze nur aus einer ausgeführten, das bekannte Material in weitestgehendem Maße berücksichtigenden und in engster Fühlung mit dem in der Erfahrung Gegebenen sich entwickelnden Phänomenologie des religiösen Lebens gewonnen werden kann. Leider ist eine solche bis jetzt noch nicht gegeben worden und bei der gegenwärtigen großen Verwirrung auf den fraglichen Gebieten für die nächste Zeit auch vielleicht nicht zu erwarten. Als die zur Zeit zweifellos beste Vorarbeit dazu ist — trotz der oben angedeuteten Bedenken — W. James' „the varieties of religious experience"[1] zu betrachten. Die Sätze, deren wir zu einer wissenschaftlichen Behandlung der Wirklichkeitsfrage in der Religion bedürfen, sind jedoch von einer Allgemeinheit, die durch etwa noch ausstehende Einzelergebnisse der Religionsforschung kaum wesentlich berührt werden könnte. Wir können also, wie mir scheint, ohne uns eines zu kühnen wissenschaftlichen Wagnisses schuldig zu machen, behaupten, daß die im folgenden aufgestellten Sätze

[1] Deutsch von Georg Wobbermin „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, 1907."

in einer ausgeführten Phänomenologie wohl eine erwünschte Bestätigung finden werden, ohne jedoch zu ihrer wissenschaftlich hinreichend gesicherten Gewinnung einer solchen unbedingt zu bedürfen. Es sei hier auch nochmals daran erinnert, daß diese Sätze nicht als auf dem Weg empirischer Induktion gewonnen gelten wollen, und ferner, daß sie nichts sein wollen, als vorläufige Fixierungen des aus der Betrachtung des Gegebenen sich Ergebenden, die der wissenschaftlichen Bestimmungsarbeit erst noch unterworfen werden sollen. In diesem Sinne darf, wie mir scheint, folgendes als Selbstzeugnis der Religion über ihren Wirklichkeitsgehalt festgestellt werden:

1. In der Religion handelt es sich durchweg um ein Verhältnis des Menschen (des Einzelnen oder einer Gruppe) zu einer irgendwie höheren, übergeordneten Macht, die als dem gewöhnlichen, alltäglichen Lebenszusammenhang enthoben erscheint[1].

2. Des näheren gibt sich dies religiöse Verhältnis des Menschen zur Gottheit immer als ein — wie auch immer geartetes — Wirkensverhältnis. Da dabei das eine Glied des Wirkensverhältnisses der wirkliche Mensch (bezw. die wirkliche Gruppe) ist, so ist in diesem Wirkensverhältnis für das religiöse Bewußtsein auch das andere Glied des Verhältnisses, die göttliche Macht, als wirklich gesetzt. Denn nur Wirkliches kann sich das religiöse Bewußtsein als auf Wirkliches (Mensch) wirkend denken[2].

3. Wie auf Seiten des Menschen als das eigentliche Wirkensglied nicht der menschliche Leib, sondern vielmehr — mehr oder weniger deutlich — immer die menschliche Seele sich erweist, so wird in der Religion die fragliche „göttliche" Macht nicht als ein Ding, sondern immer, wenn auch oft noch so unbeholfen, als ein Bewußtsein bestimmt. Daß das naive Bewußtsein diese geistige Macht als mit einem Körper oder

---

[1] Siehe hierzu James, Religiöse Erfahrung u. s. f. S. 27.
[2] Tatsachenmaterial hierzu s. James, Rel. Erf. S. 54ff.

sonst mit Dinglichem verbunden vorstellt, zeigt sich im ganzen Umkreis der religiösen Erfahrung. Trotzdem liegt überall der Nachdruck darauf, daß die göttliche, höhere Macht eben ein Bewußtsein — in der allgemeinsten Bedeutung dieses Wortes — ist. Niemals stellt sich die Religion dar als das Verhältnis des Menschen zu einer blos dinglichen, materiellen Größe. Das Gefühl der Abhängigkeit von einer überragenden Macht, das in den sogenannten Naturreligionen sicher eine sehr große Rolle spielt, wird ja gerade dann als ein spezifisch religiöses angesprochen, wenn diese Macht verpersönlicht, eben als ein Bewußtsein gedacht wird. (Religiöse Personifikation.)

4. In dem religiösen Wirkensverhältnis zwischen Gottheit und Mensch erweist sich als das sachlich Primäre, als das eigentliche Zentrum der Religion jeweils das Wirken der Gottheit auf den Menschen. Überall, wo es sich um lebendige Religion handelt, zeigt sich der Mensch als Wirkungerfahrendes. Diesem im Vordergrund des religiösen Interesses stehenden Wirken der Gottheit auf den Menschen entspricht in der überwiegenden Mehrheit der Fälle ein Wirken bezw. ein Wirkenwollen des Menschen auf die Gottheit (Opfer, Zauberformeln, Gebet). Dieses Wirken des Menschen auf die Gottheit hat aber immer nur den einzigen Zweck, das erwünschte Wirken der Gottheit zu veranlassen und herbeizuführen. Hierin zeigt sich deutlich, daß, wie eben schon hervorgehoben, der eigentliche Lebenskern der Religion im Wirken der Gottheit auf den Menschen liegt[1].

[1] Es sei gleich hier vor einer gegenwärtig merkwürdigerweise besonders in der Theologie weit verbreiteten, darum aber nicht minder ungeheuerlichen Mißdeutung dieses Befundes gewarnt. So gewiß es ist, daß der Lebensnerv der Religion in dem Wirken der Gottheit auf den Menschen und im Wirkungerfahren des Menschen liegt, so ist es doch zweifellos eine völlige Verdrehung des Sachverhaltes, wenn in modernen Religionstheorien einseitig und ausschließlich das Interesse an dem am Menschen gewirkten Zustand als solchem haftet, sodaß schließlich das diesen Zustand Wirkende gänzlich zurücktritt. Der religiöse Mensch ist jedoch nie allein an seinem gewirkten Zustand interessiert, sondern in eminentem Maße eben daran, daß er darin ein Wirken

5. Das Wirkensverhältnis zwischen Gottheit und Mensch ist in den einfachen Fällen bei der Religion, die nicht mit einer entwickelten Geisteskultur in Zusammenhang steht, ein unterbrochenes, nicht dauerndes und stetiges (Opferverkehr). Auch die Religiösen solcher Stufen, die „Gottesmänner", „Propheten", „Gottgeweihten" pflegen hier keine Ausnahme zu machen. Sie haben Theophanien, Theopneustien, die „Stimmen" Gottes reden zu ihnen u. s. f.; also stehen auch sie in der Regel mit der Gottheit in einem unstetigen Wirkenszusammenhang. Vielfach ist jedoch eine Tendenz nicht zu verkennen, die darauf ausgeht, dieses unstetige Einzelwirken zu einem stetigen Wirkensverhältnis zwischen Gottheit und Mensch werden zu lassen. Diese dauernde Verbindung wird durch eine irgendwie geartete materielle oder geistige Vereinigung mit der Gottheit zu erreichen gesucht (Mysterienkult und Mystik). Gerade in dieser Gestaltung pflegen sich außerordentliche Intensitäten religiösen Lebens geltend zu machen. Die dauernde Verbindung zwischen Gott und Mensch wird unter den verschiedensten sinnlichen Vorstellungen gedacht, z. B.

---

der Gottheit erlebt. Es handelt sich in der Religion um ein Wirkensverhältnis, in dem eben zwei Glieder gesetzt sind, nicht nur um einen gewirkten Zustand. Gerade in der intensivsten Form religiösen Erlebens (in der Mystik) beobachten wir ein völliges Verschwinden des Interesses an der Besonderheit des gewirkten Zustandes (Schmerz oder Lust oder eine besondere Veränderung im Lebenslauf); vielmehr kommt es dem Mystiker allein auf das tatsächliche Wirkungerfahren von Seiten der Gottheit, auf das Erleben der Gottheit an. Er will nicht mehr besondere Wirkungen der Gottheit, sondern die Gottheit selbst als auf ihn wirkende. Den ausgesprochensten Gegensatz hierzu finden wir in einer Religionsform, die sicherlich niemand als eine besonders hochstehende bezeichnen wird, in der fetischistischen Zauberei. Hier haftet das Interesse des Menschen ausschließlich an irgend einer besonderen gewollten Wirkung, während die Gottheit als wirkende völlig gleichgiltig geworden ist. Wir befinden uns damit aber zugestandenermaßen an der äußersten Grenze des Religiösen. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, zeigt die besonders unter dem Einfluß A. Ritschl's herrschend gewordene zuständliche Betrachtung der Religion eine gewisse innere Verwandschaft mit dem Fetischismus.

Essen der Gottheit, Anziehen der Gottheit (Paulus) und anderen sinnlichen Vorgängen, geistiger: Ausgießen und Eingießen des „Hauches", des „Geistes" der Gottheit in den Menschen u. a. m.[1]. All diesen Mysterienriten gemeinsam scheint mir der Zweck, die Verbindung mit der Gottheit dauernd zu gestalten. Auch tritt hier sehr deutlich — im Gegensatz zu den Opferriten — hervor, daß diese Verbindung um ihrer selbst willen gesucht wird, nicht um besonderer Einzelzwecke willen. Es zielen also diese Mysterienkulte auf dasselbe ab, was diejenigen geistigen Religionsformen geben wollen, die wir im engeren Sinn „Mystik" nennen, nämlich, die dauernde Wirkenseinheit zwischen der Menschenseele und der Gottheit.

In diesen fünf Punkten scheint mir das Wesentliche dessen zusammengestellt zu sein, was sich aus einer analysierenden Betrachtung des Gegebenen der Religion über ihren Wirklichkeitscharakter gewinnen läßt. Ich nenne es die Eigenaussagen oder Selbstaussagen der Religion über die Wirklichkeit ihres Gegenstandes. Sie fassen sich letztlich darin zusammen, daß die Religion sich als ein Wirkensverhältnis zwischen Gottheit und Mensch gibt und als solches verstanden sein will.

Es erscheint mir dabei sehr wichtig, im Anschluß an das Obengesagte ausdrücklich zu betonen, daß es sich auch in der Mystik zweifellos um ein Wirkensverhältnis handelt. Dieser Sachverhalt wird für uns leicht durch eine historische Tatsache verdunkelt. Die uns nächstliegenden und darum am besten bekannten Ausbildungen der Mystik innerhalb des mitteleuropäischen und vorderasiatischen Kulturkreises zeigen sich uns fast ausschließlich in einer innigen Verbindung mit einer bestimmten metaphysischen Lehre, der des Neuplatonismus. Innerhalb des neuplatonischen Gedankenkreises, der das Wirken streng genommen überhaupt ausschließt,

[1] Vgl. hierzu die Untersuchungen von A. Dieterich in „Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion" und „Eine Mithrasliturgie".

konnte es nun leicht geschehen, daß das in der Mystik gegebene Verhältnis des Menschen zur Gottheit aus einem Wirkensverhältnis in ein logisch-metaphysisches Verhältnis umgedeutet wurde. Insbesondere konnte der Begriff der „Vereinigung" (ἕνωσις) eine solche Umdeutung, die für die Religion eine Mißdeutung ist, befördern. Bezeichnet der religiöse Mystiker als „Vereinigung" die bis zur Durchdringung gesteigerte innige Berührung mit der Gottheit — also unmittelbar zweifellos ein Wirkensverhältnis — so wurde im Neuplatonismus aus dieser Vereinigung eine logische Ineinssetzung. Durch diese Verschlingung mit neuplatonischen Gedankenelementen geriet nun die religiöse Mystik in einen eigentümlichen Strudel innerer Dialektik. Erschien nämlich als Ziel der Mystik die ἕνωσις als eine logisch-metaphysische Ineinssetzung mit der Gottheit, so war diese ἕνωσις, sobald sie metaphysisch eintrat, psychologisch nicht mehr erlebbar. Die vollendete Religion hatte ihr Subjekt verschlungen und daher im Augenblick ihrer Vollendung und durch ihre Vollendung sich selbst aufgehoben[1]. Es wäre jedoch falsch und voreilig, darin eine notwendige dialektische Selbstzersetzung der mystischen Religion zu sehen. Der dialektische Widerspruch liegt nämlich nicht in dem gegebenen mystischen Erlebnis, sondern entsteht erst dadurch, daß

[1] Scharfsinnige Geister haben den Widerspruch solcher Mystik schon früh klar erkannt, zumal er im mystischen Erlebnis sich immer irgendwie dunkel und gefühlsmäßig geltend machen muß. Ich setze hierher zwei schöne Formulierungen dieses mystischen Sophisma aus den Rubaijat des Persers Omar Khajjam (gest. 1123):

Zuerst hatt' ich mein Ich noch nicht erkannt,
Zuletzt zerschneid'st du des Bewußtseins Band.
Da dies von Anfang deine Absicht war,
Was macht'st du mich erst mit mir selbst bekannt?

Und noch deutlicher:

Das Rätsel dieser Welt löst weder du noch ich,
Jene geheime Schrift liest weder du noch ich.
Wir wüßten gern, was jener Schleier birgt,
Doch wenn der Schleier fällt, bist weder du noch ich.

(Übersetzung von Friedr. Rosen.)

dasselbe auf das neuplatonische Begriffsschema gespannt wird. Weiterhin gab das pantheistische Moment, das kraft ihres logischen Gewandes der neuplatonischen Mystik anhängt, — die zweifellos echte Religion enthielt — leicht Anlaß zur Verwechslung solcher Mystik mit gewissen ästhetischen Ausbildungen eines monistischen Pantheismus, die nun ihrerseits als Religion angesprochen wurden. Beispiele dafür bietet jeder ästhetisierende Spinozismus, sowie der vielfach als Religion der Gebildeten angepriesene „Monismus“ der Gegenwart. Mit Religion haben diese Erscheinungen nur ein ziemlich allgemeines psychologisches Merkmal gemein, nämlich das Hervortreten gewisser Expansionsgefühle. Im übrigen erweisen sie sich als Nebenprodukte eines rein intellektuellen Prozesses, die sachlich mit Religion nichts zu tun haben und nur bei einer oberflächlichen Betrachtung religiös genannt werden konnten. Wir werden also durch den etwaigen Hinweis auf dergleichen Gebilde nicht wankend gemacht werden können in unserem Satz, daß überall das spezifisch religiöse Verhältnis zwischen Mensch und Gottheit sich als ein Wirkensverhältnis gibt. Denn wir sahen, daß auch in der neuplatonischen Mystik nur die metaphysische Lehre, welche die mystische Religion unterbauen soll, es ist, die das Wirkensverhältnis in ein logisch-ontologisches abzuschwächen bestrebt ist. Die Analyse des mystischen Erlebnisses — soweit dasselbe analysierbar erscheint — zeigt, wenn man alle metaphysischen Deutungen fernhält, immer ein unmittelbares Wirkensverhältnis zwischen Gottheit und Seele. Spricht doch der Mystiker selbst von einem „Überwältigtwerden“, „Erleuchtet“- oder „Durchdrungenwerden“ durch die Gottheit, also von einem Wirken derselben. Und selbst der überall, wo neuplatonischer Einfluß vorhanden ist, wiederkehrende Ausdruck „Ausgelöschtwerden“ des Ich u. a. kann, wenn anders er psychologisch Erlebbares oder Erlebtes, und nicht schon spekulative Deutung desselben zum Ausdruck bringen soll, schlechterdings nur als Bezeichnung des Resultats eines Wirkens der Gottheit auf die Einzelseele verstanden werden.

Es bestätigt also die Mystik, wofern man sie in ihrem unmittelbaren Erlebnisbestand zu Worte kommen läßt und nicht ohne weiteres eine bestimmte Metaphysik mit ihr verbindet, völlig unsern Satz: in der Religion handelt es sich durchweg um ein Wirkensverhältnis zwischen Menschenseele und Gottheit.

Dieser einfache und klare Sachverhalt ist denn auch verkannt oder umgedeutet worden nur von einer Religionsphilosophie, die glaubte, von ihren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aus die Wirklichkeit eines solchen Wirkensverhältnisses bestreiten zu müssen, und die daher ein Interesse daran hatte, in dem vorgefundenen Tatbestand des religiösen Lebens dieses Wirkensverhältnis zurücktreten zu lassen oder umzudeuten. So wollte man verhüten, daß das Verdammungsurteil, welches vor dem Forum der Erkenntnistheorie über das religiöse Wirkensverhältnis gefällt werden mußte, die Religion selbst als Ganzes treffe. Um die Religion zu retten, sucht man sich zu verbergen, daß es sich in ihr tatsächlich um ein Wirkensverhältnis zwischen der Seele und einer „göttlichen Macht“ handle. Da angesichts der immanenten Bewußtseinsgesetzlichkeit der Erfahrung der „transzendente“ Gegenstand der Religion wissenschaftlich nicht mehr haltbar schien, sah man sich veranlaßt, diesen Gegenstand (eben das andere Wirkensglied) aus der Religion selbst auszuschalten, das unbequeme Gegenständliche in ihr in lauter Zuständliches aufzulösen, und gewöhnte sich daran, in diesem Zuständlichen den „unverlierbaren Kern“ aller Religion zu sehen. So ist es das Gemeinsame aller vom „Kritizismus“ beeinflußten religionsphilosophischen Theorien, daß sie den „Gegenstand“ der Religion, das Wirkensverhältnis, mehr oder weniger konsequent unterdrücken, weil sie darin einen über die immanente Bewußtseinsgesetzlichkeit hinausgehenden Transzendenzanspruch der Religion sehen, der unmöglich aufrecht erhalten werden könne. In diesem Worte „Transzendenz“ kreuzen sich alle Gänge und Irrgänge neuerer Religionsphilosophie zu einem

fast unübersehbaren Gedankenlabyrinth, das die Verteidiger und die Gegner der Transzendenz in der Religion gleich verhängnisvoll wie die Vertreter einer „immanenten“ Religion narrt und verwirrt.

Es ist notwendig, bei dem Gebrauch des Wortes „transzendent“ in der Religionswissenschaft zwei Bedeutungsnuancen reinlich auseinander zu halten, die der scholastische Terminus im Lauf der Geschichte gewonnen hat und jetzt noch hat. Ursprünglich nur eine Relation ausdrückend, gewinnt das Wort einen festen Sinn nur, wenn gesagt wird, wem etwas „transzendent“ ist. In der Theologie bezw. Religionsphilosophie haben dann aber zwei Transzendenzrelationen dem Wort „transzendent“ eine ontologisch-metaphysische und eine sogenannte erkenntnistheoretische Bedeutung verschafft. Wenn z. B. gesagt wird, der *ϑεός* des Aristoteles sei als *νόησις νοήσεως* der Welt „transzendent“, so heißt das nichts weiter, als im aristotelischen System sei der *ϑεός* ein besonderes Wirkliches, von der Welt unterschieden und geschieden. Dieser ontologisch-metaphysische Sinn des Wortes „transzendent“ klingt immer mit, auch wenn das Wort in der gegenwärtigen Religionsphilosophie meist in erkenntnistheoretischem Sinn gebraucht wird; und genau besehen läßt sich der metaphysische Sinn des Wortes von seinem erkenntnistheoretischen Gebrauch gar nicht völlig trennen. Die Umbiegung der metaphysischen Transzendenz Gottes in eine erkenntnistheoretische liegt schon fertig vor in der *theologia negativa* des Neupythagoreismus und Neuplatonismus, wo Gott das Unbestimmbare, schlechterdings rational Unerkennbare, Unaussagbare, das *ἀρρήτων ἀρρητότατον* ist. In erkenntnistheoretischem Sinn erscheint denn auch das Wort „transzendent“ als philosophischer Terminus der Scholastik, und zwar weniger mit bezug auf die Gottheit als solche, als vielmehr auf bestimmte göttliche *actus*, die dem *intellectus* schlechterdings transzendent und nur durch Offenbarung zugänglich sind. Maßgebend wirkt die Position der *theologia negativa* nach: was in der thomistischen

Scholastik der Gotteserkenntnis des Intellekts zugänglich ist, ist negativ, bloße, leere, formale Begriffe; alles Besondere, Inhaltliche, also gerade das spezifisch Religiöse der Gottesvorstellung gewinnt in dieser Erkenntnistheorie den Charakter des Geoffenbarten, die Offenbarung selbst aber wird ganz intellektualistisch gefaßt. In dieser Verpackung und Rubrizierung gehen alle besonderen religiösen Aussagen über Gott und Welt von nun an durch die Geschichte der Theologie und Philosophie[1]. Daneben hat ein selbständiges, anderes Schicksal der rationale Gottesbegriff der Metaphysik, trotz aller scheinbaren Bestimmungen der alte *ἄρρητος* der negativen Theologie. Die Zersetzung des intellektualistischen Offenbarungsbegriffes in der Philosophie der Aufklärung mußte unter diesen Umständen das wissenschaftliche Schicksal alles Positiven in der Religion entscheiden. Da man die besonderen, positiven Elemente der Religion eben nur als „Offenbahrungswahrheiten" zu sehen gewohnt war, so schieden sie mit der Preisgabe der intellektualistischen Offenbarung aus der wissenschaftlichen Debatte über die Religion. Nur als moralische Beispiele — nicht als religiöse Tatsachen — konnten sie einige Geltung beanspruchen, obwohl diese gegenüber dem, wie man meinte, rein zu erkennenden Prinzip der Moral keine sachliche, sondern nur eine pädagogische sein konnte. Die irrationalen „zufälligen Geschichtswahrheiten" waren der „Vernunft" der Aufklärung, die über rationale „allgemeine Wahrheiten" verfügte, notwendig transzendent und daher abzulehnen. Die großen allgemeinen Wahrheiten der Religion, die Existenz Gottes als eines allmächtigen, heiligen, das Gute wollenden Wesens sind dafür um so sicherer gestellt, als in der Vernunft gegründet. Bis hierher geht der alte Transzendenzbegriff der scholastischen Erkenntnislehre. Transzendent heißt

[1] Der tiefgrabende Duns Scotus hat mit seiner Schule diese Entwicklung nicht zu ändern vermocht. Die fruchtbaren Keime, die in seiner Erkenntnislehre liegen, konnten erst viel später — vielleicht überhaupt noch nicht ganz ?— zur Entfaltung kommen.

das, zu dessen Erkenntnis die natürlichen Kräfte der Vernunft nicht ausreichen, was daher geoffenbart werden muß. Dieser Transzendenzbegriff führt in der Aufklärung zur Streichung des Besonderen, Positiven in der Religion, das sagt aber des eigentlich Religiösen; denn in diesem Positiven stecken jene besondern Wirkensverhältnisse, die der Religion die Hauptsache sind. Einen neuen Transzendenzbegriff bringt der Kritizismus, so zwar, daß der alte der Scholastik nicht gänzlich überwunden wird, sondern immer wieder zutage tritt. Wenn auch Kant gelegentlich von Erkenntnissen spricht, die „das Vermögen der menschlichen Vernunft überschreiten“, so ist das nicht streng kritizistisch gedacht, sondern offenbar ein Rückfall in die alte Erkenntnislehre. Das Korrelat des kritizistischen Transzendenzbegriffs ist nicht das „Vermögen“ der Vernunft, sondern der Begriff der Erfahrung. Der Kritizismus lehnt jene von der Philosophie der Aufklärung so hochgestellten rationalen Wahrheiten der spekulativen Theologie ab, nicht sowohl, weil sie das richtig erkannte Vermögen der Vernunft übersteigen, als vielmehr deshalb, weil alle Vernunfterkenntnis, alle wissenschaftliche Erkenntnis „Erfahrung“ ist und eben jene Sätze der spekulativen Theologie sich nicht als „Erfahrung“ begreifen lassen. Auf Grund solchen geschichtlichen Tatbestandes konnte man nun allerdings leicht zu folgender Betrachtung kommen: Mit dem positiven „Offenbarungsinhalt“ der Religion hat schon die Aufklärung aufgeräumt; eine Fortsetzung dieses Ausscheidungsprozesses ist die kritizistische Doktrin, die auch jene letzten rationalen Wahrheiten über den Gegenstand der Religion als die mögliche Erfahrung übersteigend (transzendent) ablehnen muß; damit scheidet das Gegenständliche in der Religion vor dem Forum wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt aus; die Domäne der Religion ist nur das Zuständliche des Subjekts. Kant selbst hat durch seine eigene Behandlung religionsphilosophischer Fragen, in der er sich am weitesten von dem Boden des reinen Transzendentalismus entfernt, diese Be-

trachtung nahegelegt, und sie ist bis heute aus der Religionsphilosophie nicht verschwunden. Trotzdem ist sie — schon innerhalb der kritizistischen Doktrin — falsch und voreilig. Wenn nämlich der Kritizismus jene allgemeinen spekulativen Wahrheiten, welche die Aufklärung „noch" festhalten zu können glaubte, als „transzendent" (nichterfahrungsmäßig) preisgab, so war damit noch nicht gesagt, daß bei diesem Transzendenzbegriff sich auch das als transzendent erweise, was für den Rationalismus der Aufklärung transzendent (nicht rational wahr) gewesen war. Es blieb vielmehr die Möglichkeit zu erwägen, ob nicht der besondere, positive Inhalt der Religion, den der Rationalismus als Offenbarung hatte ablehnen müssen, für den neuen Transzendenzbegriff, dessen Korrelat nicht die Vernunft, sondern die Erfahrung ist, wieder in den Bereich möglicher Erfahrung eintrete, sofern er sich nämlich eben als Erfahrung verstehen lasse. Dazu bedurfte es aber nur der Abstreifung der alten, intellektualistisch-scholastischen Offenbarungsetikette von jenen positiven Daten der Religion. Es war dazu nur notwendig, sich zu der Einsicht zurückzufinden, daß all jene besonderen, positiven z. T. geschichtlich fixierten Erlebnisdaten der Religion, wenn man sie vorurteilslos und unbefangen betrachtet, nicht sowohl übernatürliche Offenbarungsmitteilungen, „Bruchstücke einer himmlischen Wissenschaft" sein wollen, als vielmehr einfach behaupten, reale Wirkensverhältnisse zwischen dem Menschen und einem besonderen „göttlichen" Wesen zu sein. In der Sprache des Kritizismus würde das heißen: es handelte sich darum, das Positive in der Religion, das als intellektualistische Offenbarung nicht zu verstehen gewesen war, als „religiöse Erfahrung" zu begreifen. Einer mehr als hundertjährigen Geschichte hat der Kritizismus bedurft, um diesen Begriff der religiösen Erfahrung zu finden, der ihm zum ersten Mal die Möglichkeit gibt wenigstens zu einem Versuch, des wissenschaftlichen Verständnisses der Religion, zu dem er sich in seiner ursprünglichen Gestalt völlig unfähig gezeigt

hatte. Allerdings bewegt sich gegenwärtig erst ein relativ kleiner Teil der kritizistisch gerichteten religionswissenschaftlichen Untersuchungen in diesen Bahnen; immer noch finden sich Arbeiten, die mit Ignorierung dieses neuen Programms oft viel Scharfsinn auf die unfruchtbare Aufgabe verwenden, sich mit dem „Gottesbegriff" der Religion, insbesondere des Christentums und dessen vermeintlicher Transzendenz auseinanderzusetzen, teils ihn ablehnend, teils ihn verteidigend. Um solche am Ziel notwendig vorbeigehenden Untersuchungen handelt es sich z. B. überall da, wo um Sätze gekämpft wird, wie diese: gegenüber der relativen Erkenntnis der Wissenschaft beanspruche die Religion in irgendeinem Sinne absolute Erkenntnis, wenn auch „Glaubenserkenntnis" zu sein; oder: gegenüber der immer nur vom Endlichen zum Endlichen nach einer bestimmten Regel fortschreitenden Synthesis der wissenschaftlichen Erkenntnis verlange die Religion das Unendliche als Gegenstand ihres wie auch immer gearteten Erkennens; oder: die Religion setze in ihrem „unendlichen" Gegenstand die vollendete Totalität jener Synthesis, die ihrer Natur nach doch nur als unendliche Aufgabe verstanden werden könne. Vor all diesen Behauptungen ist bei unvoreingenommener Betrachtung in der vorliegenden Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens nichts zu finden und wir haben auch tatsächlich, als wir die Selbstaussagen der Religion über die Wirklichkeit ihres Gegenstandes zusammenzustellen versuchten, nichts davon gefunden. Wer sich dies klar gemacht hat, der wird keine besondere Wichtigkeit einem Streit um Behauptungen beimessen können, deren Ablehnung das Interesse der Religion ebensowenig schädigt, wie ihre Verteidigung ihm nützen kann. Es zeichnen sich denn auch gerade diejenigen Untersuchungen, welche am entschiedensten diese alten „neukantischen" Wege wandeln, in der Regel durch eine gewisse Wirklichkeitsfremdheit und Blässe aus und geraten leicht in die Gefahr, die wirkliche lebendige Religion aus den Augen zu verlieren, während sie sich in der Schattenwelt

ihrer Begriffsdichtung ergehen. Wirklich fruchtbringend kann aber in jeder Wissenschaft, so auch in der Religionswissenschaft, nur die Untersuchung sein, die sich von ihrem Gegebenen leiten läßt und trachtet, diesem festen und ergiebigen Boden sein Geheimnis abzuringen.

So bedeutet zweifellos die Methode, die den Begriff der religiösen Erfahrung zur Grundlage nimmt, einen Fortschritt gegenüber der älteren. Für sie wird die Gefahr geringer, unvermerkt beim eigentlichen Ziel der Untersuchungen vorüberzugleiten, weil sie sich in ihrer Untersuchung in höherem Grade von ihrem Gegebenen leiten läßt. Und doch kann ich in dem Versuch, der Religion dadurch wissenschaftlich gerecht zu werden, daß man sie im transzendentalen Sinn als religiöse Erfahrung zu „begründen" sucht, nicht den richtigen Weg zur Lösung der religionswissenschaftlichen Aufgabe sehen. Wohl bleibt ihm — in seinen verschiedenen Ausprägungen — der Vorzug unbestritten, daß er, von seinem Gegenstand ausgehend, schließlich auch zu wissenschaftlichen Aussagen über diesen Gegenstand gelangt und nicht gänzlich an seinem Ziel vorbeigeht; aber wir werden sehen, das *πρῶτον ψεῦδος*, das den alten Kritizismus am Problem der Religion scheitern ließ, auch in den Ansatz dieser neueren kritizistischen Versuche mit hineingenommen ist. Und dieses *πρῶτον ψεῦδος* ist der Transzendenzbegriff überhaupt mit seinen logischen („erkenntnistheoretischen") Voraussetzungen. So zeigt es sich denn auch, daß, so verschieden der Ausgangspunkt der neueren und der älteren kritizistischen Religionsphilosophie sein mag, die erstere im Fortgang ihrer Untersuchungen — eben als kritizistische — immer wieder auf der nebelumlagerten Sandbank des Transzendenten aufläuft. Das beweist, daß sie den für die wissenschaftliche Betrachtung der Religion so verhängnisvollen Immanenz-Transzendenz-Gegensatz in ihrem Ansatz nicht überwunden und ausgeschaltet, sondern höchstens verschleiert oder — vergessen hat. So verschieden diese kritizistischen Entwürfe — denn nur Entwürfe liegen bis

jetzt vor — im einzelnen sein mögen, mehr oder minder unverhüllt liegt ihnen als Grundfrage durchweg die Frage nach der Wirklichkeit eines Transzendenten zugrund — eine falschgestellte Frage, für die Religionswissenschaft schon deshalb falsch, weil die Religion selbst keinen Anhaltspunkt für sie bietet. Von der Transzendenz ihres Gegenstandes weiß die konkrete Religion nichts, denn dieser ihr Gegenstand ist weder das „Unendliche" noch das „Absolute" noch das „Seinsollende" noch irgendein anderes Gespenst; die Religion behauptet dagegen freilich mit allem Nachdruck die Wirklichkeit ihres besonderen Gegenstandes, bezw. der Glieder des Wirkensverhältnisses, als welches sie sich gibt, und der Grund dafür, daß der Kritizismus zu einem wissenschaftlichen Verständnis dieses Sachverhaltes nicht zu gelangen vermag, liegt letzten Endes an seiner unhaltbaren Stellung zur Frage der Wirklichkeit überhaupt. Kraft seines psychologistischen Ansatzes ist ihm nämlich alles und jedes Gegebene, mag es nun „Erscheinung" oder „Bewußtseinsinhalt" oder wie sonst genannt werden, notwendig ein zum Bewußtsein Gehörendes und darum ein vom Bewußtsein Abhängiges, somit wird auch das Wirkliche, das ein bestimmter Teil des Gegebenen ist, ein zum Bewußtsein Gehöriges und vom Bewußtsein Abhängiges; andererseits hat für die Erkenntnis das im strengen Sinn Wirkliche die Bedeutung des für die Erkenntnis Richtunggebenden, vom Bewußtsein (sowohl vom „empirischen" als vom „erkenntnistheoretischen") Unabhängigen; da nun aller Bewußtseinsinhalt zum Bewußtsein Gehöriges, also von ihm Abhängiges ist, so erweist sich das eigentlich Wirkliche, der Gegenstand der Erkenntnis, als etwas, das nicht Bewußtseinsinhalt ist noch sein kann, als ein dem Bewußtsein Transzendentes, ein Nichtgegebenes. Um diesem Widerspruch zu entgehen, sieht sich der Kritizismus genötigt, irgendwie — mit welcher Terminologie das geschieht, ist ohne Bedeutung — zwei „Wirklichkeiten" zu unterscheiden: die eine, das „Wirkliche" schlechtweg im strengsten Sinn, das daher nicht Bewußtseins-

inhalt sein kann und dem Bewußtsein seinem Begriff nach notwendig transzendent bleibt, also ein Nichtgegebenes ist, und auf der anderen Seite die verschiedenen Wirklichen der alltäglichen Erfahrung, der Wissenschaft, der Kunst u. s. f., die sich als ein Ineinander von Immanentem und Transzendentem, als ein Produkt von beiden erweisen sollen. Doch dieser Ausweg führt offensichtlich in noch größere Schwierigkeiten, als die waren, welche er vermeiden wollte. Das Wirkliche als Gegenstand der Erkenntnis konnte nur gerettet werden, sofern man es zu einem schlechterdings Nichtgegebenen machte, d. h. aber für jeden, der sich nicht an Worten genügen lassen will: jenes „Wirkliche" ist als Nichtgegebenes eben überhaupt nichts, eine bloße Wortzusammenstellung, die nichts zum Ausdruck bringt, ein Ungedanke und Unbegriff. Steht es aber so, dann ist die Behauptung von jenen zweiten Wirklichkeiten, die ein Ineinander von Immanentem und Transzendentem, von Formgesetzlichkeit und „reinem Inhalt" darstellen sollen, vollends kein Sinn abzugewinnen. Denn wenn eben „Nichtgegebenes" ein bloßes Wort ist[1], das nichts zum Ausdruck bringt, so ist nicht zu verstehen, was die Behauptung sagen will, jene Wirklichkeiten seien ein Ineinander von Gegebenem und Nichtgegebenem. Und wenn auch gesagt wird, „Form" und „Inhalt" sei bei diesen Wirklichkeiten nur in abstracto zu scheiden, tatsächlich sei Form und Inhalt nie ohne einander, immer miteinander zur Einheit verbunden, so ist es nicht verständlicher, wie an einem Gegebenen Gegebenes und Nichtgegebenes unterschieden werden sollten. Ist das „Nichtgegebene" eben ein Nichts, ein Nichtgedachtes, ein Ungedanke, so ist es ebenso jede behauptete Einheit von Gegebenem und Nichtgegebenem. Weil der psychologistische Kritizismus jene eine Möglichkeit übersieht, daß

[1] Sofern es nämlich nicht von einem Besonderen in bezug auf ein besonderes Bewußtsein gesagt wird. Selbstverständlich hat es einen Sinn, zu sagen: das besondere gegebene A ist dem besonderen Bewußtsein Q ein Nichtgegebenes.

nämlich etwas ein Gegebenes sein könne und dennoch ein vom Bewußtsein Unabhängiges, so vermag er der Wirklichkeitsfrage nicht gerecht zu werden und gibt uns keine befriedigende Antwort auf die Frage, was es heißen soll, wenn wir ein besonderes Gegebenes „wirklich“ nennen. Bei dieser schiefen Stellung, die der Kritizismus zur Frage der Wirklichkeit überhaupt einnimmt, erscheint es uns nun nicht mehr verwunderlich, daß er auch den Wirklichkeitsaussagen der Religion nicht gerecht zu werden vermag, sondern sie entweder überhaupt streichen muß, oder sie in Transzendenzaussagen umbiegt, damit aber der Unverständlichkeit überliefert.

Es sollen nun auf Grund der bisher angestellten Erwägungen einige Typen moderner kritizistischer Religionsphilosophie daraufhin untersucht werden, wie sie sich zur Wirklichkeitsfrage stellen. Der Kritizist, dem der Wirklichkeitsanspruch der Religion eben unversehens immer zum Transzendenzanspruch wird, hat, wie mir scheint, folgende Möglichkeiten, sich mit demselben auseinanderzusetzen:

1. Scharfe Betonung des Gegensatzes zwischen dem Transzendenzanspruch der Religion und der immanenten Bewußtseinsgesetzlichkeit der Erkenntniswelt, daher Ablehnung eines transzendenten Gegenstandes der Religion, d. h. aber hier eines besonderen Wirklichkeitsgehaltes derselben und Auflösung des Gegenständlichen in der Religion in bloß Zuständliches (Natorp; übrigens gehört hierher auch die Ritschl'sche Theologie);

2. Nivellierung des Immanenz-Transzendenz-Gegensatzes zwischen der Bewußtseinsgesetzlichkeit in Wissenschaft, Ethik und Kunst und der Wirklichkeit in der Religion; dies kann geschehen durch Statuierung paralleler Geltungsebenen, selbständiger Seinssphären für jedes Gebiet des Geisteslebens (Simmel);

3. Versuche, die Wirklichkeit als Transzendenz irgendwie zu retten; wenn wir hierbei absehen von den besonders von theologischer Seite immer noch wiederholten Versuchen,

durch die Theorie von einer „praktischen" Glaubenserkenntnis die versagende theoretische Erkenntnis zu ergänzen, so sind es zwei in dieser Richtung führende Wege, die, zwar erst versuchsweise betreten, uns zum Schluß noch kurz beschäftigen sollen:

a) der biologisch-pragmatistische Weg (James[1]);
b) eine religionsphilosophische Reformierung des Transzendentalismus mit Durchbrechung der durchgängigen Phänomenalität der inneren Erfahrung (Troeltsch).

III. Die kritizistische Ablehnung eines besonderen Wirklichen in der Religion als eines Transzendenten.

In einer Untersuchung über „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität"[2] formuliert Natorp folgende für seine Beurteilung des Wirklichkeitsanspruchs der Religion entscheidende Fragen[3]: „vertritt Religion wirklich, wie behauptet wird, noch eine eigentümliche und zwar wesentliche Seite des Menschentums? und vermag sie jene zweifellose Gewißheit des Glaubens, jenes persönliche Zutrauen auf eine Macht des Guten in der Welt, durch die sie die bloße religionsfreie Sittlichkeit zu übertreffen behauptet, wirklich zu bieten? Worauf kann sie diese behauptete Gewißheit denn stützen, wenn nicht auf Wissenschaft und Sittlichkeit? Welche anderen und besseren Rechtstitel hat sie dafür aufzuweisen?" Und er selbst reduziert all' diese Fragen unmittelbar nachher auf die eine, charakteristische: „was ist Religion, was ist überhaupt ihr Grund

[1] Wenn ich hier W. James nenne, bin ich mir dessen wohl bewußt, daß er durchaus nicht etwa Neukantianer ist; darauf kommt es gar nicht an; wir haben ein Recht, ihn als psychologistischen Kritizisten hier anzusprechen, sofern auch er mit dem kritizistischen Transzendenzbegriff arbeitet und für die Religion die Wirklichkeit eines transzendenten Gegenstandes im kritizistischen Sinn erweisen will.

[2] Zweite Auflage, 1908.

[3] S. 26.

im menschlichen Wesen, im menschlichen Bewußtsein?" Und das Charakteristische dieser Formulierung wird noch unterstrichen durch die erläuternde Bemerkung: „denn in unserem Bewußtsein[1] muß ihr Quell nachgewiesen werden, wofern sie uns etwas gelten soll." Solche Fragestellung hat gewisse logische Voraussetzungen, denen wir zunächst nachgehen müssen.

Wer von einer unvoreingenommenen Betrachtung des religiösen Gegebenen und der Selbstaussagen der Religion über das, was sie sein will, herkommt, dem muß die eben zitierte Formulierung des Ansatzes für eine Untersuchung des Wirklichkeitsanspruchs der Religion befremdlich erscheinen. Bedeutet doch jene Frage für Natorp zweifellos den Ansatz für seine Untersuchung. In dem Augenblick, wo er die Frage stellt: was ist der Grund der Religion im menschlichen Bewußtsein? ist es für ihn noch unentschieden, ob sich in der Religion ein besonderes, ihr eigentümliches, objektives Wirkliches wird aufweisen lassen oder nicht, ob, in seiner Sprache zu reden, es eine der Religion eigentümliche Art der Objektsetzung gibt oder ob die Objektsetzungen des sog. theoretischen Erkennens das Ganze der Erkenntniswelt ausmachen. Und weil diese Frage erst noch entschieden werden soll, deshalb muß jene Fragestellung befremden. Uns zeigte sich nämlich die Religion durchgängig als ein Wirkensverhältnis, dessen eines Glied im einzelnen sehr verschieden bestimmt wird, sich aber schließlich doch immer als ein irgendwie geartetes Bewußtsein, ein „göttliches" Bewußtsein erweist. Ob dieses in der Religion gemeinte Wirkensverhältnis vor der prüfenden Bestimmungsarbeit der Religionswissenschaft wird bestehen können, d. h., ob jenes zweite Glied des Wirkensverhältnisses wissenschaftlich als ein Wirkliches wird bestimmt werden können,

---

[1] Daß „Bewußtsein" hier nicht heißen kann „Bewußtheit", ist klar. Das bewußt-Sein eines Gegebenen ist überall die gleiche Beziehung, verschiedene Arten des bewußt-Seins gibt es nicht, wie Natorp selbst erklärt: Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode S. 19.

oder ob es sich als ein zwar Gegebenes, aber Nicht-Wirkliches erweisen wird, das ist auch für uns noch völlig unentschieden. Möglich, daß jenes behauptete „göttliche“ Bewußtsein sich als eine Illusion (oder wie man das sonst nennen will) herausstellen wird; dann käme die Religionswissenschaft zu dem Resultat, daß es ein Wirkensverhältnis, wie es der Religiöse fordert, im Umkreis des Wirklichen nicht gibt — das ist möglich, wie auch das Gegenteil möglich ist. Zunächst wissen wir darüber noch nichts. Vor uns liegt einzig und allein das Gegebene der religiösen Erfahrung mannigfaltigster Art und in der Sphäre dieses Gegebenen bietet sich die Religion dem Religiösen zweifellos als ein Wirkensverhältnis zwischen einem menschlichen und einem vorwissenschaftlich bestimmten, anderen, „göttlichen“ Bewußtsein. Es sei auch zugegeben, daß mit dem Namen „Religion“ gelegentlich noch anderes bezeichnet wird, als jenes Wirkensverhältnis, aber uns interessiert hier einzig und allein die Wirklichkeitsfrage, und auch für Natorp steht sie hier zweifellos im Vordergrund des Interesses. Wir haben uns auch bei diesem Punkt ebenso wie sonst überall bei einer vor wissenschaftlichen Untersuchung an das zu halten, was das Gegebene bietet, und das ist hier eben ein Wirkensverhältnis. Auch das ist für uns noch nicht entschieden, ob „in Wirklichkeit“ bei diesem religiösen Wirkensverhältnis etwa die wirkende Bedingung im menschlichen, die grundlegende im „göttlichen“ Bewußtsein zu suchen sei, oder umgekehrt[1]. Die lebendige Religion bietet bekanntlich für beides Beispiele. In ihr behauptet bald das menschliche Bewußtsein eine Wirkung erfahren zu haben von einer göttlichen Macht, bald versucht wiederum das menschliche Bewußtsein eine Wirkung auszuüben auf die Gottheit und behauptet unter Umständen auch, es getan zu haben. Beides finden wir innerhalb des religiösen Gegebenen. Ob jedoch im Reich des Wirklichen

---

[1] S. zum folgenden J. Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 245 ff. (Wirken und Wirkenszusammenhang.)

beide Wirkensrichtungen Platz finden, oder keine von beiden oder etwa nur die eine und in diesem Fall welche, auch das ist für uns vorläufig noch unentschieden. Eins aber steht uns fest: für das wissenschaftliche Verständnis eines jeden Wirkensverhältnisses sind beide Wirkensglieder von gleicher Wichtigkeit, die grundlegende Bedingung in dem einen ebenso wie die wirkende Bedingung in dem anderen. Und nie wird man hoffen können, ein Wirkensverhältnis zu erkennen und zu verstehen, wenn man nur das eine Glied desselben in Betracht gezogen hat, keine Wirkung kann wissenschaftlich hergeleitet und verstanden werden etwa nur aus ihrer wirkenden Bedingung, mag auch das vorwissenschaftliche Bewußtsein im praktischen Leben häufig genug und für seine technischen Zwecke auch manchmal mit genügendem Erfolg diese Methode anwenden. Solange das Auge nur an dem einen Glied eines Wirkensverhältnisses haften bleibt, wird die Wirkung immer nur unvollständig oder vielmehr gar nicht verstanden bleiben. Wo uns das Gegebene ein Wirkensverhältnis bietet, da wird es unsere Pflicht sein, zum Zweck klarerer Bestimmung eben das Wirkensverhältnis als solches und seine beiden Glieder zu betrachten und den Versuch zu ihrer fraglosen Bestimmung zu machen. Schlechterdings unangänglich muß es jedoch erscheinen, von vornherein das eine Glied einer vorgefundenen Beziehung zu unterdrücken und nur in dem übriggebliebenen den Grund und den Quell der fraglichen Beziehung, in unserem Fall des zu bestimmenden Wirkensverhältnisses aufweisen zu wollen. Ein solches Verfahren scheint um so unverständlicher, als bei Beginn der Untersuchung allein auf Grund des gegebenen Materials noch gar nicht feststeht, an welchem Wirkensglied die wirkende, an welchem die grundlegende Bedingung zu konstatieren ist, vielmehr das Gegebene selbst Wirkungen in den beiden entgegengesetzten Richtungen aufweist. Von solchen Erwägungen aus, die uns durch den Gegenstand unserer Wissenschaft selbst an die Hand gegeben werden, müssen wir

aus der von Natorp formulierten Frage, welches der Grund der Religion im menschlichen Bewußtsein sei, ein Vorurteil heraushören, d. h. ein Urteil, das — insgeheim und unbemerkt vielleicht — im Ansatz der Untersuchung, welche über die verschiedenen Möglichkeiten erst entscheiden soll, die Sache zugunsten einer Möglichkeit im Grund schon entschieden hat. Die Religion gibt sich selbst als eine Beziehung zwischen dem menschlichen und einem irgendwie gearteten, höheren, „göttlichen“ Bewußtsein, bei näherem Zusehen als ein Wirkensverhältnis zwischen beiden. Angesichts dieses Sachverhalts ist von vornherein zu erwarten, daß einer Untersuchung, die in ihrem Ansatz schon ein Glied der in Frage stehenden Wirkenseinheit außer acht läßt, es unmöglich sein wird, dieses Wirkensglied hinterher etwa als ein Wirkliches zu erweisen; umgekehrt wird ein bezüglich der Wirklichkeitsfrage in der Religion negatives Resultat einer solchen Untersuchung uns nicht davon überzeugen können, daß es einen besonderen wirklichen Gegenstand der Religion nicht geben könne. Denn selbstverständlich muß das Ergebnis einer Untersuchung explicite das herausstellen, was in ihrem Ansatz implicite schon enthalten war. Angesichts dessen, was die religiöse Erfahrung als Gegebenes bietet, bedeutet Natorps Formulierung des Problems ein Vorurteil, das den Streit vor seinem Beginn zu Gunsten einer psychologistischen Auffassung der Religion entscheidet.

Wie Natorp zu solcher Problemstellung kommt, ja kommen muß, ist unschwer einzusehen. Ihm scheint sie jedenfalls ein Vorurteil nicht zu enthalten. Zunächst macht sich bei Natorps Fragestellung der Umstand geltend, daß er bei seiner ganzen Betrachtung der Religion viel weniger an den tatsächlichen psychologischen und historischen Gegebenheiten der Religion als vielmehr an einer ganz bestimmten Theorie über die Religion orientiert ist, nämlich an dem ausdrücklich von ihm anerkannten Grundprinzip der Schleiermacher'schen Reli-

gionslehre[1]. Über die von Natorp akzeptierte Ableitung der Religion aus dem „Gefühl" und ihre Konsequenzen werden wir weiter unten noch zu sprechen haben. Sie ist ja auch für seine Problemstellung nur indirekt maßgebend. Diese wird vielmehr geradezu diktiert durch die logischen bezw. erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, auf denen seine ganze Arbeit ruht.

Die Religion muß ihren Anspruch, auch ihrerseits eine Wirklichkeit zu erreichen, nach Natorp jedenfalls als zu Recht bestehend nachweisen gegenüber zwei großen Gebieten, bei denen über Geltungsanspruch und Geltungsbereich bereits in genügender und unwiderruflicher Weise entschieden ist, nämlich gegenüber den Gebieten der theoretischen und praktischen Erkenntnis, oder wie Natorp sagt, der Erkenntnis und des Willens. Im Bereich der Erkenntnis wie des Willens ist die sichere und exakte Methode bereits gefunden, nach der alle Behauptungen und Ansprüche sich normieren lassen müssen. Die Religion muß also zusehen, ob sie neben oder über diesen festgegründeten Reichen noch einen Platz behaupten kann, wo auch sie das Gebäude ihrer Wahrheiten errichten mag. Für Erkenntnis und Wille sind die analogen Fragen: welches ist der Grund objektiver, allgemeingültiger Wahrheitserkenntnis im Bewußtsein?[2] und: welches ist im

---

[1] Rel. inn. d. Gr. d. Human. S. 27f. Allerdings läßt sich schon da, wo Natorp der Schleiermacher'schen Grundposition über den Gefühlsursprung der Religion zustimmt, eine merkliche Umbiegung dieser These im Sinn der Architektonik des kantischen Systems konstatieren.

[2] In der Tat ist dies in Kürze die Problemstellung der kritischen Philospohie; freilich pflegt man dort zu Anfang wenigstens nicht so rund und nackt zuzugestehen, daß der fragliche Grund von vornherein „im Bewußtsein" gesucht wird, sondern man zieht es vor, dies erst hinterher zu „entdecken". Man entdeckt aber nur, was man verhüllt schon zu Anfang gesetzt hat. Wer jenseits aller Entgegensetzungen von „Subjekt und Objekt", „Inhalt und Form", „Irrationales und Rationales" einfach vom Gegebenen schlechtweg ausgeht, dem muß auch trotz der Verhüllung das Vorurteil auffallen, das in solchen Formulierungen liegt und auf dessen Analogie in der kritizistischen Behandlung der Religionsphilosophie ich oben schon aufmerksam gemacht habe. Vgl. hierzu Rehmke, Philos. als Grundwissenschaft, S. 40ff.

Bewußtsein der Grund objektiver, allgemeingültiger Normierung des Willens? prinzipiell bereits beantwortet. Die Religion oder die Wissenschaft von ihr ist auf die analoge Frage bisher eine runde und klare Antwort schuldig geblieben; von einer solchen Antwort aber hängt die Entscheidung über ihre Ansprüche ab. Eine ebenso wie bei theoretischer Erkenntnis und ethischer Willensnormierung im Bewußtsein entspringende, aber doch gegenüber den theoretischen wie praktischen Normen eigenartige und selbständige, aus ihnen unableitbare Gesetzlichkeit muß ihre Inhalte, ihr Gegebenes beherrschen, wenn ihr eine besondere Wirklichkeit eingeräumt werden soll. Das ist das große logische Schema, in das Natorp seine Prüfung der Ansprüche der Religion hineingezeichnet hat. Aber dieses Schema ruht auf tieferen, erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Natorp skizziert sie kurz in seiner Abhandlung. Die immanenten Bewußtseinsgesetzlichkeiten der theoretischen Erkenntnis und der sittlichen Willensnormierung stehen nebeneinander völlig selbständig, beide mit gleichem Geltungsrecht; denn für sie beide ist der „Grund im Bewußtsein“ — natürlich „transzendental“, nicht psychologisch — aufgewiesen: es sind zwei Systeme letzter, rationaler, irreduktibler Formen, die, an logischer Geltung einander gleichgeordnet, an und mit ihren Inhalten zwei deutlich unterschiedene Reiche, die des theoretisch Wahren und des Sittlichen konstituieren. Immer, mag die Psychologie des Denkens noch so viele und enge Zusammenhänge zwischen Erkenntnis und Wille behaupten, bleiben beide scharf und deutlich geschieden — „durch ihren Inhalt“ sagt Natorp (Seite 28). Der letzte Teil dieser Behauptung mag gerade bei Natorp zunächst verwunderlich erscheinen. Denn eben die kritizistische Doktrin, zu der er sich völlig bekennt, setzt den letzten Unterschied zwischen dem Gebiet der Erkenntnis und dem der Willensbestimmung als einen Unterschied der logischen Form. Doch der Widerspruch ist nur scheinbar; seine Aufdeckung enthüllt uns zugleich eine weitere logische Voraussetzung, die sich hinter der scheinbar

so einfachen Frage Natorps verbirgt. Worin besteht nämlich dieser Unterschied des Inhalts von Erkennen und Wollen? Er wird gleich gesetzt der „jedem von beiden eigenen Art, das Objekt zu setzen." Wir bemerken, wie sich hier an Stelle des Unterschieds der Inhalte der Unterschied der Bewußtseinsform geschoben hat. Dies wird ganz klar durch die Erläuterung: „Ein Objekt, sei es des bloßen Erkennens oder des Wollens, besteht für unser Bewußtsein nur durch eine Setzung oder selbsteigene Gestaltung des Bewußtseins. Objekte sind nicht „gegeben", das Bewußtsein gestaltet sie sich, aus gegebenem Stoff zwar, aber nach seinen eigenen Formgesetzen." Der Unterschied des Inhalts ist eben ein Unterschied der Formung des Inhalts, ein Unterschied der Form. Doch gehen wir dem Schicksal des Inhalts noch etwas weiter nach. Eine wesentliche Rolle scheint ihm als solchem gegenüber dem Bewußtsein beim Erkennen wie beim Wollen nicht zuzukommen. Denn mit schwankendem Ausdruck wird gesagt, ein Objekt bestehe für das Bewußtsein nur durch eine Setzung oder selbsteigene Gestaltung des Bewußtseins. Zwischen Setzung und Gestaltung aus gegebenem Inhalt scheint also ein wesentlicher Unterschied nicht zu bestehen. Setzt aber das Bewußtsein das Objekt, so ist — wenn dieser Ausdruck etwas Klares und Faßbares besagen soll — bei einer solchen Setzung die Rolle des Inhalts als einer selbständigen Potenz beseitigt, denn „Setzen" kann nur heißen „aus sich selbst Setzen"; ein vom Bewußtsein „gesetztes" Objekt kann nur ein Objekt bedeuten, das in seinem ganzen Bestand vom Bewußtsein abhängig ist. Von einem Inhalt als einer neben dem Bewußtsein in Betracht kommenden Potenz kann dann nicht mehr gesprochen werden. Zwischen Setzung und Gestaltung scheint Natorp seiner Ausdrucksweise nach keinen wesentlichen Unterschied zu machen. Aber vielleicht verbirgt sich hinter dem mißverständlichen sprachlichen Ausdruck doch eine sachliche Verschiedenheit. Prüfen wir also, welches die Rolle des in Frage stehenden Inhalts bei einem Objekt ist, das sich als das Resultat einer

gestaltenden Tätigkeit des Bewußtseins gibt. Das Bewußtsein „gestaltet sich Objekte aus gegebenem Stoff zwar, aber nach seinen eigenen Formgesetzen". Also sind Objekte nicht „gegeben" (im kritizistischen Sinn), sie sind erst das Resultat einer gestaltenden Tätigkeit am Inhalt. Wir fragen nun: was heißt hier „Objekt sein"? Es heißt offenbar nicht etwa „Objekt der Erfahrung sein", sondern das Wort „Objekt" ist in viel weiterem Sinn gebraucht, der „Objekte" des erkennenden Bewußtseins ebenso wie des Bewußtseins als Wille einschließt, also gleicherweise auf Wirkliches wie auf Nichtwirkliches geht. Dann kann der Satz: „Etwas ist Objekt des Bewußtseins" wohl nichts anderes sagen als: das Bewußtsein hat dieses Etwas, das Etwas ist ein — ganz allgemein — vom Bewußtsein Gehabtes, Gewußtes. Ob etwas gehabt ist als Gegenstand des theoretischen Erkennens oder als Ziel eines Willensaktes, das macht hier keinen Unterschied; „es ist Objekt" heißt „es ist vom Bewußtsein gehabt". Objektsein würde also hier kaum etwas anderes bedeuten, als was wir[1] „gegeben sein" nennen. Dieses Objektsein oder Gegebensein soll also verstanden werden als das Gestaltetwerdenkönnen eines Stoffs oder Inhalts durch das formende Bewußtsein. Wie steht es aber mit diesem Inhalt? Jedenfalls ist er (in unserem Sinn des Wortes) ein Gegebenes oder eben ein Nichtgegebenes. Betrachten wir zunächst die erste Möglichkeit. Für sie scheint auch die einfache Überlegung zu sprechen, daß ein Inhalt, den das Bewußtsein nach seinen Formgesetzen gestaltet, dazu doch jedenfalls von dem Bewußtsein gehabt sein, zu dem Besitz des Bewußtseins zählen müsse. Also wäre jener Inhalt ein „Gegebenes"? Nein, muß der Kritizist einwerfen,

---

[1] Natorp gebraucht diesen Ausdruck in anderem Sinn; wenn er meint: Objekte sind nicht gegeben, so will er damit sagen, daß alles, was dem Bewußtsein Objekt wird, eben damit, daß es Objekt wird, schon eine gestaltende Tätigkeit des Bewußtseins erfahren hat, daß bei seinem Objekt, werden das Bewußtsein nicht rein passiv empfangend, sondern aktiv tätig, „gestaltend" beteiligt war, oder daß, um Lask's feinen Ausdruck anzuwenden, das Objekt des Bewußtseins nie „logisch nackt" ist.

denn Gegebenessein in meinem Sinne heißt ja Objekt sein, Objektsein aber heißt geformt sein durch die Formgesetze des Bewußtseins. Ein Inhalt, ein Stoff der formenden Tätigkeit des Bewußtseins, der diesem gegeben wäre, wäre jedenfalls kein erkenntnistheoretisch reiner Inhalt. Er mag vielleicht Inhalt genannt werden relativ zu einer Formung höheren Grads, der er unterworfen werden soll. An jedem „gegebenen" Inhalt müßte aber wieder unterschieden werden zwischen der Form, die er kraft seines Gegebenseins schon aufweist, und einem auch dieser Form noch entkleideten Inhalt. Damit sind wir aber schon zur zweiten Möglichkeit gedrängt. Sie ist freilich kaum mehr eine „Möglichkeit" zu nennen, da sie besagen würde, daß als letztes Präparat erkenntnistheoretischer Analyse sich ein Inhalt ergebe, der dem Bewußtsein nicht mehr gegeben sei, von ihm überhaupt gar nicht gehabt sei, der nur noch dahin definiert werden könne, daß er etwas bedeute, das seinem Begriff nach nie gegeben sein könne. Jedes Objekt wäre hiernach aufzufassen als ein inniges Zusammen und Ineinander von Formgesetzen des Bewußtseins und einem von diesem Bewußtsein nach seinen Formgesetzen gestalteten, obzwar ihm durchaus nicht gegebenen, von ihm niemals gehabten Inhalt. Dieser Ausweg erweist sich so als das, was er ist, als der reine Ungedanke. Es gilt nur, sich das klar zu machen: Ich weiß nur von dem, was mir gegeben ist; wenn ich von etwas rede oder denke, so sagt das eben, daß es mir gegeben sein muß, wenn auch noch so unklar und unbestimmt; gegeben ist mir alles Mögliche, das Allerverschiedenste, Daten, die unter gar keine gemeinsame Bestimmung gebracht werden können; das einzige, was ihnen gemeinsam zu sein scheint, ist, daß sie mir gegeben sind, daß ich sie eben habe; aber das ist ja nichts, was jene Taten irgendwie näher bestimmte, es drückt nur eine Beziehung zwischen ihnen und meinem Bewußtsein aus, keine Eigenheit, Bestimmtheit der Daten selbst und auch keine Prägung durch das Bewußtsein. So steht also das Gegebene als solches jenseits aller später in seinen Umkreis eingetragenen Gegensätze:

Mir als Bewußtsein bin sowohl ich selbst[1] gegeben — denn wie könnte ich sonst von „mir“ reden? — als auch Anderes, vor allem zu mir Gehöriges, als auch nicht zu mir Gehöriges. Über all' dies Mannigfaltige ist damit, daß ich es ein mir Gegebenes nenne, noch gar nichts ausgesagt. Aber jedenfalls damit etwas in einem Satz, den ich denke oder sage oder schreibe, vorkommen könne, muß es mir eben gegeben sein. Etwas, was mir nicht gegeben ist, das ist für mich eben nichts; ich kann wohl die rein sprachliche Verneinungsform anwenden und kann von schlechthin „Nicht-Gegebenem“ reden, ich kann auch willkürlich für diese Buchstabenzusammenstellung eine andere wählen, einen anderen Namen suchen, ich kann diese Buchstabengruppe dann als ein Zusammen von Gesichtseindrücken bestimmen — das alles kann ich, aber nur abgesehen von diesen Kunststücken mir unter und mit solcher Buchstabengruppe etwas denken, was sie zum Ausdruck brächte — das kann ich nicht. Etwas, das mir nicht gegeben ist und dir nicht gegeben ist und seinem „Begriff“ nach überhaupt nicht gegeben sein kann — das ist eben nichts; diese Zusammenstellung von Wortbildern bringt eben, ich mag sie drehen und wenden wie ich will, schlechterdings nichts zum Ausdruck, sie ist eine Kette von *flatus vocis* weiter nichts. Und die Redensart von einem letzten, ungeformten, logisch reinen und nackten Inhalt, der nicht gegeben sein kann und doch etwas sein soll — diese Redensart kann streng genommen nur sprachliches Interesse beanspruchen und nach sprachlichen Gesichtspunkten beurteilt werden, sachlich bringt sie nichts zum Ausdruck. So stehn wir vor dem Ergebnis: das Wort: der „gegebene Stoff“, den das Bewußtsein „gestaltet“, kann bei näherem Zusehen weder als Gegebenes noch als Nichtgegebenes verstanden

[1] Als was „ich“ „mir“ gegeben bin, mit anderen Worten, die nähere Bestimmung dieses „Ich“ hat uns hier nicht zu kümmern; sie mag ausfallen, wie sie will, an der unerschütterlichen, nicht wegzudeutelnden Tatsache, daß ich mir gegeben bin, der Tatsache, die wir „Selbstbewußtsein“ zu nennen gewohnt sind, kann sie jedenfalls nichts ändern. —

werden. Was ist es denn dann? Ich antworte: Nichts als eine Scheinstellung bei Entwicklung des Gefechts, die nach und nach unbemerkt geräumt werden soll, oder die vielmehr überhaupt nicht besetzt gewesen ist, eine Hülle, die den reinen Psychologismus der kritizistischen Lehre verschleiern soll. Man wendet vielleicht ein, wir seien zu unserm Ergebnis in Sachen des reinen Inhalts nur gelangt durch ein zweideutiges Spiel mit dem Begriff des Gegebenen, indem wir nämlich abwechselnd diesen Ausdruck bald im kritizistischen Sinn von Objektsein und daher Geformtsein, bald in einem neuen, dem von uns oben entwickelten Sinn interpretiert hätten, der in einer immanenten Kritik eines kritizistischen Gedankenganges jedenfalls keine Stelle habe. Ich erwidere darauf folgendes: Nicht „unseren Begriff" des Gegebenen haben wir dem kritizistischen gegenübergestellt oder gar mit ihm vermengt, sondern wir machten unsererseits nur von der ganz einfachen, auch vom Kritizismus, wie von jeder Weltbetrachtung zugegebenen Tatsache Gebrauch, daß das Bewußtsein eben Verschiedenes z. B. auch Dinge hat. Der Lindenbaum vor meinem Fenster, der Dampfer auf dem Fluß, — ich rede von diesen Dingen, ich weiß von ihnen, ich als Bewußtsein habe sie, sie gehören zum Besitz meines Bewußtseins, das ist zweifellos, sonst könnte ich ja nicht von ihnen reden oder schreiben. Dieses Haben von Dingen — wie auch von Nichtdinglichem — ist die einfachste Tatsache der Welt, die jeder zugibt, wenn auch vielleicht nur „zunächst", genug, sie liegt vor, und jede Weltbetrachtung muß unbefangenerweise mit ihr rechnen. Wir stellen uns unter diese Tatsache, lassen sie einerseits ungeschmälert gelten, und schlagen anderseits aus ihr kein Kapital. Denn es ist aus dieser Tatsache als solcher auch wirklich weiter garnichts zu gewinnen. Vor allem schließt die Tatsache, daß etwas vom Bewußtsein gehabt ist, nicht etwa die andere ein, daß dieses als vom Bewußtsein Gehabtes daher vom Bewußtsein irgendwie abhängig ist. Möglich, daß ein vom Bewußtsein Gehabtes sich als von ihm abhängig erweist, vielleicht stellt es sich auch her-

aus, daß alles vom Bewußtsein Gehabte zu diesem gehört und daher — von ihm abhängig ist — vielleicht auch nicht; von vornherein wissen wir das jedenfalls nicht. Sicher aber wissen wir eins: setzen wir einmal den Fall, daß wirklich alles vom Bewußtsein Gehabte von ihm abhänge, so folgt diese Erkenntnis jedenfalls nicht aus der Tatsache, daß es eben dem Bewußtsein gegeben ist. Wir mögen solche Abhängigkeit auf irgendeinem Weg festgestellt haben — im „Gegebensein" ist ihr Grund sicher nicht zu finden. Ich mag die Tatsache, daß etwas dem Bewußtsein gegeben ist, drehen und pressen, wie ich will, über Abhängigkeit oder Unabhängigkeit dieses Gehabten vom Bewußtsein sagt sie jedenfalls nichts aus. „Etwas ist vom Bewußtsein gehabt", und „etwas ist zum Bewußtsein gehörig" — das sind zwei Sätze, die etwas durchaus Verschiedenes aussagen, die garnichts miteinander gemein haben, und von denen keiner auf den andern zurückführbar ist. Die einfache Tatsache des Gegebenen, die, wie von jeder Weltbetrachtung so auch vom Kritizismus, wenn auch „vorläufig" anerkannt wird, haben wir gegen diesen geltend gemacht und in ihrer Reinheit zu bewahren gesucht. Der Kritizismus dagegen verrät seinen Ursprung aus dem Psychologismus sofort darin, daß er dem Satz „etwas ist vom Bewußtsein gehabt oder dem Bewußtsein gegeben" ohne weiteres den Sinn unterschiebt: dieses Gehabte ist zum Bewußtsein gehörig und von ihm abhängig. Kraft seiner erblichen Belastung vom Psychologismus her vermag der Kritizismus den Gedanken nicht zu fassen, daß etwas vom Bewußtsein gehabt und doch zugleich von ihm unabhängig sein könne. Daher wird ihm das Gegebensein sofort zum Objektsein (im weitesten Sinn); daraus entspringt weiter sein Dualismus von Inhalt und Form, von kategorialer Formgesetzlichkeit und formloser Irrationalität. Und wir haben oben eine diesen unerwiesenen Dualismus enthaltende kritizistische These nicht etwa dadurch ad absurdum zu führen gesucht, daß wir einem von kritizistischer Seite gebrauchten Wort unvermerkt einen andern

Sinn unterschoben, sondern nur dadurch, daß wir eine unbezweifelbare, auch vom Kritizismus nicht wegzuleugnende Tatsache, die des Gegebenen nämlich, gegenüber psychologistischer Trübung in ihrer Reinheit und Unerschütterlichkeit zur Geltung brachten. Es hat sich uns nun aber auch gezeigt, daß das Vorurteil gegenüber dem Befund des Tatsachenmaterials der Religion, das wir oben in der Fragestellung Natorps konstatieren mußten, nicht etwa nur auf eine zufällig unglückliche Formulierung zurückgeht, sondern aus seinen logischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen mit Notwendigkeit entspringt. Vergegenwärtigen wir uns die Rolle, die dem „gegebenen Stoff", dem „Inhalt" beim Zustandekommen einer Wirklichkeit zukommt, so wundern wir uns nicht mehr darüber, daß Natorp bei der Prüfung des Wirklichkeitsanspruchs der Religion nur die Formgesetzlichkeit des Bewußtseins als Instanz gelten läßt. Das Bewußtsein umschließt für ihn mit seinen Formen alles, was überhaupt „Inhalt" werden kann. Jede Besonderheit des Inhalts, d. h. jedes besondere Gegebene in unserem Sinn wird zu einer besonderen Formung eines neutralen Inhalts nach apriorischen Bewußtseinsgesetzen. Als Wirkliches kann nur das gelten, was sich der durchgängigen Bewußtseinsgesetzlichkeit als geformter Stoff eingliedert. Weder für seine Wirklichkeit noch für seine Besonderheit hat der Stoff irgendwelche Bedeutung. Wohl redet der Kritizismus gelegentlich von letzten unauflöslichen irrationalen Besonderheiten des Stoffes; offenbar tut er das aber im Widerspruch zu seinem eigenen Prinzip; denn jedes Besondere muß, damit ich von ihm als von einem Besonderen sinnvoll reden kann, vom Bewußtsein als Besonderes gehabt d. h. aber von ihm schon geformt sein. Die Behauptung von nichtgehabten Besonderungen eines nichtgehabten Stoffes erweist sich als eine bloße Wortzusammenstellung. Der Stoff oder reine Inhalt ist für den Kritizismus nichts als das „logische Correlat" für die Aktualisierung der kategorialen Formen; irgendeine Besonderheit kann auf ihn nicht zurückgeführt werden, ebensowenig die

Wirklichkeit eines Besonderen; denn auch Wirklichkeit ist eine Form, eine „Kategorie der objektivierenden Erkenntnis"[1]. Der Inbegriff dieser Formen aber ist hier das Bewußtsein. Es konstituiert die Wirklichkeit und entscheidet also auch allein über Wirklichkeitsansprüche. Das Vorurteil in Natorps Fragestellung ist also auf die zentrale These der kritizistischen Erkenntnistheorie zurückzuführen. Gleichwohl bleibt es gegenüber dem Gegebenen der Religion ein Vorurteil; in ihm handelt es sich um einen Wirkenszusammenhang; zu dessen Verständnis ist zum mindesten die Betrachtung seiner beiden Wirkensglieder erforderlich, die nun einmal gegeben sind. Gegebenes soll aber geformter Inhalt und darum zum Bewußtsein Gehöriges sein. Über das zu ihm Gehörige entscheidet aber das Bewußtsein, also ist jenes andere „göttliche" Wirkensglied nicht als selbständige Potenz zu werten. Freilich sind damit eigentlich beide Wirkensglieder gestrichen, denn die besondere Seele, das empirische Subjekt wird ebenfalls von dem alles konstituierenden und alles auflösenden erkenntnistheoretischen Subjekt verschlungen. Nur dieses bleibt als der feste Punkt, von dem aus ein wissenschaftliches Verständnis der Religion gesucht werden soll. Freilich kann von diesem Punkt aus der Versuch nur damit beginnen, daß er den von der Religion an die Hand gegebenen Tatbestand nicht beachtet.

Aber vielleicht ist diese Nichtbeachtung nur eine vorläufige. Auch kann man ohne Zweifel eine philosophische Untersuchung nicht schon damit abtun, daß man ihr einen Fehler — und wäre es auch ein Vorurteil — im Ansatz nachweist. Am wenigsten wäre das gerechtfertigt auf dem Gebiet der Religionsphilosophie, das sich von jeher durch eine gewisse Brüchigkeit der Gedankenführung ausgezeichnet hat und die meisten und kompliziertesten Problemverschlingungen in sich birgt. Gerade hier ist damit zu rechnen, daß eine Untersuchung, auch wenn ihr Ansatz einen methodischen Mangel

---

[1] Natorp, a. a. O. S. 104.

aufweist, doch in ihrem Fortgang dadurch, daß sie sich gewissenhaft von ihrem Gegebenen leiten läßt, den Fehler ihres Ansatzes nach und nach korrigiert und schließlich noch zu wertvollen Ergebnissen führt. Folgen wir also Natorps Beweisführung weiter, indem wir jedoch im Auge behalten, daß jeder Versuch, den Wirklichkeitsanspruch der Religion als eine ihr eigene Art der Objektsetzung zu deuten, für uns das obenbeleuchtete Vorurteil enthält[1].

Soll einmal der Wirklichkeitsanspruch der Religion als eine ihr eigentümliche Art der Objektsetzung verstanden werden, so erhebt sich für Natorp offenbar die Frage: Läßt sich neben den Objektsetzungen des theoretischen Erfahrungserkennens, des sittlichen Wollens und der beide Setzungen in gewisser Weise verbindenden schöpferischen Tätigkeit der künstlerischen Phantasie im Umkreis des Bewußtseinslebens noch ein neues Sondergebiet aufweisen, das durch die ihm eigentümliche Formgesetzlichkeit die Objektsetzungen der Religion begründete und rechtfertigte? Als solches Sondergebiet bietet sich zunächst nach alter psychologischer Tradition neben Erkennen, Willen und künstlerischer Gestaltung die Sphäre des Gefühls, wobei vorläufig noch offenbleibt, in welche Beziehung dieses vierte Gebiet zu den drei übrigen gesetzt wird, ob es ihm etwa einfach beigeordnet oder irgendwie über- bezw. eingeordnet wird. Wird nun dieses Gebiet des Gefühls mit seinen eigentümlichen Funktionen in eine wenn auch nur problematische Beziehung zu den Erscheinungen des religiösen Lebens gesetzt, so ist dabei nicht zu vergessen, daß das Recht zur Annahme solcher Beziehungen einstweilen nur aus allgemeinpsychologischen Erwägungen gewonnen ist — weil eben offenbar neben den

[1] Die Unhaltbarkeit der ganzen erkenntnistheoretischen Position, die das Entscheidende beim Erkenntnisprozeß in einer objektsetzenden Aktivität des (erkenntnistheoretischen) Subjekts oder des „Bewußtseins überhaupt“ sieht, hat Rehmke im kritischen Teil seiner „Philosophie als Grundwissenschaft“ 1910 und in seiner Monographie „Das Bewußtsein“ 1911 mit m. E. unwiderleglichen Argumenten dargetan.

bisherigen drei außer dem „Gefühl“ kein weiteres Sondergebiet sich darbietet — nicht aber aus einer Betrachtung dieser Erscheinungen selbst und ihrer charakteristischen Merkmale. Geht eine Untersuchung — wie es ohne Zweifel wohl möglich ist — aus von der problematischen Annahme eines solchen Zusammenhanges zwischen dem Gefühlsgebiet einerseits und den Tatsachen des religiösen Lebens andererseits, so wird sie in ihrem Fortgang im wesentlichen eine Antwort sein müssen auf folgende zwei Fragen: Lassen sich zwischen dem Sondergebiet des Gefühlslebens mit den ihm eigentümlichen Gestaltungen, Tendenzen und Bewegungen einerseits und zwischen den charakteristischen Äußerungen religiösen Lebens andererseits wesentliche besondere Beziehungen nachweisen, die es rechtfertigen, daß die Religion gerade dem Sondergebiet des Gefühls zugeordnet und aus ihm als seiner „Grundlage im menschlichen Bewußtsein“ abgeleitet werde? Und ferner: wenn dies sich als richtig erweist, bietet das Gefühl als Grund der Religion objektive Garantien für die Giltigkeit der von der Religion erhobenen Gewißheits- und Wirklichkeitsansprüche? Offenbar kann diese zweite Frage sinnvoll erst dann gestellt werden, wenn über die erste mit hinreichender Klarheit und zwar in bejahendem Sinne entschieden ist. Sehen wir also zu, welche Antwort auf die erste der beiden Fragen wir bei Natorp finden.

Er beginnt zunächst damit, klarzustellen, was er unter „Gefühl“ hier verstanden wissen will. Es ist von vornherein klar, daß „Gefühl“ hier nicht im engen psychologischen Sinn das Zuständliche der Seele als einer lust- oder unlusthabenden bedeuten kann. Vielmehr soll das Wort im Wesentlichen im Schleiermacher'schen Sinn gebraucht sein. Das Gefühl wird demnach nicht „als ein neues Sondergebiet des Bewußtseins neben Erkenntnis, Wille und schaffender Phantasie gedacht, sondern eigentlich als die psychische Grundkraft. Es vertritt die ganze Innerlichkeit des seelischen Lebens, das eigentliche Selbstsein der Seele. Erkenntnis, Wille, ästhetische Phantasie sind im Vergleich damit nur Äußerungen; das

Gefühl umfaßt sie gewissermaßen mit oder faßt sie in sich als ihrer letzten Wurzel zusammen“[1]. Wenn sich Natorp hier ausdrücklich zu Schleiermacher bekennt, so ist freilich nicht zu übersehen, daß solche Auffassung des Gefühls im Gedankenkreis des Kritizisten eben doch etwas anderes bedeuten muß als bei Schleiermacher selbst. Offensichtlich vermeidet Natorp jeden Ausdruck, der eine Deutung des Gefühls im Sinne eines „unmittelbaren Selbstbewußtseins“ nahelegte. Natorp kommt es, wie er selbst gesteht, bei dieser Gefühlslehre auf etwas ganz anderes an, als Schleiermacher. Der beherrschende Gesichtspunkt liegt für den Kritizisten in dem Gegensatz des Gestalteten und Geformten und des Gestaltlosen, das aller Gestaltung als ihre Voraussetzung zu Grunde liegt. „,... im Gegensatz zu aller .... Absonderung und Fürsichstellung vertritt der Terminus des Gefühls mir die Totalität, die ursprüngliche Konkretion des unmittelbaren Erlebens, insofern wir von ihr ein wie auch immer dunkles, schwebendes Bewußtsein haben.“[2] „Das Gefühl hat die Bedeutung des Unmittelbaren, subjektiv Ursprünglichen, Umfassenden, aber noch Gestaltlosen. Es ist der Mutterschoß alles Bewußtseins“[3]. „Der ganzen absondernden Gestaltung gegenüber behauptet sich das Gefühl als ein in sich grenzen- und gestaltloses Wogen und Weben der Seele[4].“ Das Entscheidende solcher Bestimmung des Gefühls liegt also ohne Zweifel in der Betonung des Gegensatzes zwischen dem gestaltlosen Fürsichsein der Seele und der nach Formgesetzen sich vollziehenden gestaltenden Aktivität des Bewußtseins in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst. Ohne ihn ist dies „Gefühl“ garnicht zu definieren, durch ihn ist es definiert, soweit etwas seinem Begriff nach Grenzen- und Gestaltloses, Dunkles überhaupt gegenüber anderem abgegrenzt werden kann. Dabei ist freilich zu betonen, daß

[1] A. a. O. S. 27.
[2] S. 86.
[3] S. 35.
[4] S. 87.

das hier einander logisch Entgegengesetzte in der Wirklichkeit eines psychischen Verlaufs selbstverständlich in innigster Einheit vorhanden ist und eines ohne das andere gar nicht gedacht werden kann — eine in der Apologetik des Kritizismus nicht seltene Wendung. Ob mit solchen Sätzen über das Gefühl ein klarer Sinn zu verbinden ist, ob sie in den Tatsachen des Seelenlebens einen Rückhalt finden, ob ferner solche Aufstellungen auf dem Boden des Kritizismus folgerichtigerweise möglich sind — diese Bedenken und Fragen stellen wir einstweilen zurück. Es handelt sich vorerst nur darum, festzustellen, welche Verbindungen und Beziehungen Natorp zwischen diesem grenzen- und gestaltlosen, ursprünglichen Fürsichsein der Seele, das er „Gefühl" nennt, und den Tatsachen des religiösen Lebens findet oder herstellt.

Die erste, die gestaltlose Grundkraft des Gefühls mit der Religion verbindende Beziehung findet Natorp in einer Art von Analogie zwischen dem Verhältnis von Gefühl und Gestaltungsaktivität im Einzelbewußtsein und demjenigen von Religion und den Objektivierungen der Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst in der Geschichte des objektiven Geisteslebens. Im Einzelbewußtsein gehen jene Gestaltungen und Objektsetzungen nach Natorp hervor aus dem Urgrund des wogenden, gestaltlosen Gefühls, sie werden durch klare Umgrenzung, durch kategoriale Formung im weitesten Sinn dem Grenzenlosen, Unbestimmten des Gefühls abgerungen. Aber so fest und klar umrissen sie sich auch gegenüber dem Gefühl verselbständigt haben, immer wieder suche dieses sie zurückzugewinnen und in sich zurückzuerobern, immer wieder wolle es die Welten der Erkenntnis, der Sittlichkeit und der künstlerischen Phantasie mit seinem unmittelbaren Leben durchtränken, mit seinem lodernden Feuer durchglühen, dadurch aber sie in ihrer Objektivität gefährden, ja zerstören. Ebenso soll nun auch in der Entwicklungsgeschichte des Geisteslebens aus primitiv-religiösem, unklarem und verworrenem Vorstellungsgemisch, das gänzlich von der Triebhaftigkeit eines subjektiven All-Gefühlslebens beherrscht ist,

nach und nach in gesetzmäßiger, objektivierender Gestaltung die Welt der künstlerischen Phantasie emporgewachsen sein und weiter, zu immer reinerer bestimmterer Klarheit die Welt des Sittlichen und schließlich die der theoretischen Erkenntnis sich emporgerungen haben. Freilich — und darin unterscheidet sich Natorp von bekannten ähnlichen Konstruktionen — begleite der Gefühlsakzent der Religion jene Objektivationen des Geisteslebens auf ihrem ganzen Weg, wie auch sie selbst reinigend und klärend auf die Vorstellungswelt der Religion zurückwirkten. Und es sei nie anzunehmen, daß dieser Urgrund der Religion sich je in objektiven Gestaltungen erschöpfe, vielmehr mache — ganz analog den Gefühlseruptionen im Einzelbewußtsein — die Religion in ungemessenem Drang immer wieder Einbrüche und Einfälle in die objektiven Reiche der Erkenntnis, der Sittlichkeit und der Kunst, bäume sich gegen alle objektiven Normen und Gesetze, die ihr hier entgegentreten, auf und suche sie wieder in sich zurückzusaugen. In solchem Gebahren offenbare sich deutlich der Ursprung der Religion aus dem keine objektive Norm kennenden, in unmittelbarer Subjektivität wogenden Gefühl. Es mag etwas von der Wucht nordischer Mythologie in diesen Gedankengängen liegen — in wissenschaftlicher Hinsicht können sie zur Erhärtung der These vom ausschließlichen Gefühlsursprung und Gefühlscharakter der Religion im Natorp'schen Sinn nur dem tauglich scheinen, der nicht sieht, daß sie zum Erweis dieser These erst konstruiert sind in offenbarem Widerspruch zu einer unbefangen betrachteten Geschichte. Ich gestehe gerne zu, daß Natorps Konstruktion mehr eine phänomenologische, als eine eigentlich historische sein will, aber auch als solche hat sie nur Wert, wenn sie an der Geschichte ihre Anhaltspunkte hat und aus ihr ihre Richtlinien gewinnen kann. Das muß aber für diese Konstruktion mit allem Nachdruck in Abrede gestellt werden. Angesichts der ungeheuer komplizierten, gestaltenreichen Mannigfaltigkeit, welche die Geschichte des Geisteslebens und seiner verschiedenen Gebiete zeigt, angesichts der tausend-

fältigen Verbindungs- und Durchdringungsmöglichkeiten zwischen diesen Gebieten, die in geschichtlicher Realisierung vorliegen, erscheint es aussichtslos, dieses unendlich bunte und gestaltenreiche Nacheinander und Durcheinander in der Geschichte der geistigen Kultur überhaupt unter ein einfaches, rationales Entwicklungsprinzip zu bringen. Gänzlich unangebracht aber muß gegenüber solchem Reichtum der Geschichte die Anwendung jenes dürftigen Schemas erscheinen, das uns den ganzen Fortgang des Geisteslebens als eine zunehmende, wenn auch immer wieder gehemmte und aufgehaltene und nie zu Ende kommende Verselbständigung objektiver theoretischer, praktischer und „poietischer“ Normreiche gegenüber dem subjektiven Urleben der Religion verstehen lehren will. Ähnliche Konstruktionen mögen zu den Zeiten Auguste Comte's noch verständlich und verzeihlich gewesen sein; die moderne Kulturgeschichte und Religionsgeschichte, die uns früher nie gekannte Weiten und Tiefen geschichtlichen Lebens geöffnet und zugleich über die relative Kleinheit des uns überhaupt bekannten Geschichtsausschnittes belehrt haben, hat alle derartigen Schemata gesprengt und in ihrer Haltlosigkeit endgiltig erwiesen. Und wenn die innere Verwandtschaft zwischen dem „Gefühl“ und dem geschichtlichen Leben der Religion durch eine solche Konstruktion erwiesen werden soll, so steht eine derartige Beweisführung heute auf schwächeren Füßen als jemals.

Von noch größerer Bedeutung jedoch scheint es mir zu sein, daß ich in den eben betrachteten Gedankengängen unseres Religionsphilosophen bereits eine leise und leichte Verschiebung und Veränderung darin ankündigt, was das Wort „Gefühl“ zum Ausdruck bringen soll. Auch die mythologische Färbung der Sprache kann darüber nicht hinwegtäuschen. Bisher sollte „Gefühl“ nichts heißen als das gestaltlose, rein subjektive Wogen und Weben, Insichselbstsein der Seele, dies aber nicht als ein gesondert für sich Bestehendes, sondern vielmehr als ein in enge, ob auch gegensätzliche Beziehung zu der gestaltenden Aktivität des Bewußtseins Gesetztes.

Eins kann nicht ohne das andere gedacht werden: das noch gestaltlose, dunkle Fürsichsein der Seele im Gefühl nicht ohne, sondern eben nur an und in den dem Bewußtsein notwendig eigentümlichen Objektivierungen und Setzungen, und dies wiederum nicht ohne jenes, das ja ihre Voraussetzung bildet. In jedem Augenblick der Seele bietet sich beides in innigster Einheit. Das im Gefühl erfaßte unmittelbare Leben der Seele ist also, klar gefaßt, nichts als das logische Correlat und die Voraussetzung jeder Objektivierung des Bewußtseins, und jede Objektsetzung desselben eine Äußerung und nichts als eine Äußerung des unmittelbaren gefühlsmäßigen Seelenlebens. Soll das Wort „Gefühl" wirklich nichts anderes enthalten, als die eine Seite dieser abstrakten Entgegensetzung, so ist das Gefühl notwendig in jeder einzelnen Objektsetzung des Bewußtseins in gleicher Weise und in gleicher Funktion enthalten, eben gewissermaßen als die Innenseite dieser „Veräußerung". Bezeichnen wir das in der Sphäre des „Gefühls" Gelegene allgemein mit x, das ins Reich der Objektivierung Gehörige allgemein als F, so ist offenbar jedes besondere F_1, F_2 usf. nur insofern da, als es eben gestaltetes, objektiviertes x ist, das x ist nur zu fassen, als die unabtrennbare Voraussetzung und Grundlage eines jeden F, die Funktion des x ist in jedem F_1, F_2 usf. identisch, denn das x ist überhaupt nur durch die identische Funktion bestimmbar und bestimmt. Die ganze Welt des „Gefühls" ist nichts realiter abgesondert Vorhandenes ohne seine Objektivierungen im Erkennen, Wollen und künstlerischen Gestalten, in denen sich das Wesen des Bewußtseins erst kundtut und erschöpft. Ist dem aber so, dann ist nicht einzusehen, wieso das „Gefühl" die Tendenz haben könne, die Objektivierungen der Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst wieder in sich zurückzuerobern und zurückzuverwandeln, also in ihrer reinen, gesetzmäßigen Gestaltung zu gefährden. Das ist doch offenbar nur möglich, wenn das Gefühl mehr ist als bloß das genaue Correlat zu diesen Objektsetzungen, das höchstens in der Abstraktion von ihnen selbst gesondert betrachtet werden kann, wenn es vielmehr eine

besondere psychische Potenz ist, die auch abgesehen von der gestaltenden Tätigkeit des Bewußtseins und jenseits derselben gesondert gegeben sein muß. Denn nur so wäre eine Auflehnung gegen die gestaltende, objektivierende Tätigkeit des Bewußtseins zur Not denkbar. Es ist daher, wo von einer solchen geredet wird, jedenfalls der Sinn, den wir am Anfang mit dem Wort „Gefühl“ verbinden sollten, nicht mehr rein und klar festgehalten, das Wort beginnt hinüberzugleiten in seine psychologische Bedeutung, nach der es das Zuständliche der Seele, Lust und Unlust bedeutet, also gerade das, was Natorp von seinem Gefühlsbegriff ferngehalten wissen wollte. Dieses Wechseln und Schwanken der Begriffe, die sich hinter der Wortmaske „Gefühl“ verbergen, bringt natürlich eine Unsicherheit in die ganze These, zumal das Schwanken im Gebrauch des Wortes „Gefühl“ im ganzen Verlauf der Untersuchung nicht überwunden wird. Allerdings wird der wichtigste Teil der Beweisführung durch das Hinübergleiten des Ausdrucks „Gefühl“ in die Sphäre des psychischen Zuständlichen nicht unwesentlich erleichtert. Denn die Unmöglichkeit, dem Gefühl eine besondere Art der Objektsetzung zu vindizieren und ein durch dasselbe ergriffenes Gegenständliches nachzuweisen, leuchtet wohl am klarsten und unmittelbarsten dann ein, wenn das Gefühl eben gerade — das Zuständliche der Seele bedeutet! Davon wird weiter unten noch zu reden sein.

Doch wir hatten gefragt, worauf sich bei Natorp die besondere Zuordnung der Religion zur Welt des Gefühls und die Ableitung ihrer Erscheinungen aus der Eigentümlichkeit des Gefühls gründe. Wir sahen, daß jene — übrigens bei Natorp selbst nur flüchtig angedeutete und offenbar nicht für besonders wichtig erachtete — Parallele zwischen der psychologischen Rolle des „Gefühls“ gegenüber den Objektsetzungen des Bewußtseins und der historischen Stellung der Religion in der Entwicklung des objektiven Geisteslebens zum mindesten in ihrem historischen Teil den Tatsachen der Geschichte Gewalt antut und als genügender Nachweis für

den Gefühlscharakter der Religion umsoweniger gelten darf, als sie offenbar erst unter Zugrundelegung der zu beweisenden These gezogen werden konnte. Leider finden wir aber weiterhin — wenn wir absehen von dem öfters aufgestellten, aber wegen der abgeblaßten Bildlichkeit des Ausdrucks vieldeutigen und wenig besagenden Satz, daß, wie die Sphäre des Gefühls das Subjektive, „Innerliche" sei, so die Wahrheiten der Religion letztlich auch ein „innerlich Befinden" sein müßten — keinen ausgeführten und klaren Nachweis der Grundthese vom Gefühlscharakter der Religion. Auch in dem der zweiten Auflage angefügten Nachwort, dessen erste Hälfte sich mit dieser These beschäftigt, bemüht sich Natorp nur, Mißverständnisse derselben zu zerstreuen oder andere Thesen seiner Kritiker über den „Grund" der Religion zu widerlegen, ohne einen positiven Nachweis seiner eigenen Behauptung zu bieten. Es ist ja vielleicht verständlich, wie dem Kritizisten dieser besondere Nachweis nicht unbedingt erforderlich erscheinen mochte. War einmal die grundlegende These vom Gefühlscharakter der Religion von Schleiermacher her gewonnen und in kritizistischem Sinn von allem unhaltbar Scheinenden gereinigt, so mochte der weitere Nachweis der so geläuterten These in dem Ganzen der Untersuchung gesehen werden, wo alles so schön paßte und so leicht und willig dem kritizistischen System sich einzufügen schien. Einen solchen immanenten Nachweis muß zum wenigsten der ablehnen, der die Voraussetzungen des ganzen Systems, in dem er verläuft, nicht anzuerkennen vermag. Aber auch den Kritizisten hätte gerade die Leichtigkeit und Willigkeit, mit der das sonst so spröde und widerspenstige Gebilde der religiösen Gedanken sich zu fügen und sein Geheimnis preiszugeben schien, stutzig machen und ihm die Frage nahelegen müssen, ob das harte und eckige Gesteinsmaterial der religiösen Tatsachenwelt sich in seiner Härte und Eckigkeit nicht etwa deshalb so wenig spürbar mache, weil das ganze Räder- und Schaufelwerk der Untersuchung über das harte Grundgestein hinweggleite und nur den darübergelagerten Sand

umgrabe. Gerade bei so verwickelten und verworrenen Problemstellungen, wie sie von der Religion aus sich bieten, muß es gefährlich erscheinen, aus der logischen Harmonie, wenn ich so sagen darf, aus der Autarkie des Ganzen einer Untersuchung deren einzelne Thesen stützen und erweisen zu wollen. Gerade hier gilt es immer von neuem, zu fragen, ob nicht die Gedanken deshalb sich so leicht und zwanglos ordnen, weil während des Ganges der Untersuchung eine These aufgenommen wurde, die, selbst nicht völlig erwiesen, den Grund der ganzen Ordnung und Lösung in sich enthielt, sodaß also das ganze nur die — vielleicht folgerichtige — Entfaltung eines selbst nicht sachlich feststehenden Satzes wäre und daher wohl methodisches Interesse, nicht aber sachlichen Wert besäße. Wir glauben weder zu denen zu gehören, die Natorps Aufstellung vom Gefühlsursprung der Religion „psychologisch" mißverstehen — wenn wir auch oben eine Verschiebung von Natorp's Gefühlsbegriff nach der psychologischen Seite hin konstatieren mußten — noch zu denen, die entgegen seiner These einen anderen Grund oder Ursprung der Religion behaupten; letzteres schon deshalb nicht, weil für uns, wie ich weiter oben schon darzulegen versuchte, eine solche Behauptung, sie mag im einzelnen lauten, wie sie will, mit der ihr zugrundeliegenden Fragestellung gegenüber dem religiösen Gegebenen das Vorurteil enthält, daß überhaupt für die Religion Grund und Ursprung „im Bewußtsein" aufgezeigt werden könne oder gar müsse. Um so entschiedener müssen wir an der Forderung festhalten, daß, wenn für die Religion Grund und Ursprung im Gefühl, wie immer es verstanden werden möge, behauptet wird, für diese Behauptung ein klarer und geschlossener Nachweis aus der Betrachtung des Gegebenen der Religion erbracht werde. Sonst schweben alle aus dieser These gezogenen Folgerungen in der Luft und haben zu dem in Frage stehenden Gegenstand keine sachliche Beziehung mehr. Gerade weil diese These für Natorp den entscheidenden Punkt, die entscheidende Wendung seiner ganzen Beweisführung bedeutet, gerade

deshalb konnte es nicht genügen, eine von Schleiermacher übernommene Position bloß ins Kritizistische zu übersetzen, konnte es auch nicht genügen, zu ihrer Befestigung auf eine phänomenologische Analogie zwischen einigen psychologischen Erscheinungen und historischen Entwicklungsstufen hinzuweisen, zumal wenn diese Analogie gegenüber einer Prüfung an den Tatsachen nicht unanfechtbar erscheint.

Natorp bezeichnet gelegentlich[1] als das Wichtigste seine Herleitung des Transzendenzanspruchs der Religion aus diesem ihrem Ursprung im Gefühl. Und in der Tat ist dies der tragende und entscheidende Gedanke seiner Untersuchung; über den Transzendenz- und damit über den Wirklichkeitsanspruch der Religion sieht sich Natorp genötigt, in verneinendem Sinn zu entscheiden, weil ihm dieser Transzendenzanspruch aus dem Gefühl stammt und das Gefühl nicht eine besondere Art der Objektsetzung neben oder über derjenigen in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst für sich beanspruchen kann. Es handelt sich bei der These vom Gefühlsursprung der Religion also nicht etwa um eine für die Hauptfrage letztlich belanglose psychologische Charakterisierung; gerade eine solche soll ja nach allem, was Natorp über seinen Gebrauch des Terminus „Gefühl" sagt, mit der Zurückführung der Religion auf das Gefühl nicht gegeben sein; „Gefühl" soll ja hier etwas anders bedeuten als im Sprachgebrauch der Psychologie, etwas anderes als das Zuständliche der Seele. Es soll ja gerade das Seelenleben in seiner unmittelbaren, ungebrochenen Ganzheit mit dem Wort „Gefühl" zum Ausdruck gebracht werden. Gerade wenn in dieser Ganzheit des Seelenlebens der Ursprung der Religion liegen soll, kann damit nicht zugleich eine besondere psychologische Charakterisierung innerhalb dieses Seelenlebens gemeint sein. Es ist also nicht recht verständlich, wenn Natorp[2] meint, auch abgesehen von

[1] Im Nachwort S. 92.
[2] S. 90.

seiner psychologischen Betrachtung auf anderem Weg zu seiner grundlegenden Stellung gegenüber dem Wirklichkeitsanspruch der Religion gelangen zu können. Innerhalb der Bahnen, in denen sich sein Denken bewegt, kann es sich doch offenbar nur um terminologische Änderungen, nicht um sachlich verschiedene Gedankengänge handeln. Kein Wechsel der Terminologie kann aber an dem Resultat etwas ändern, zu welchem unsere Betrachtung bisher geführt hat: der Angelpunkt der ganzen Auffassung des Religionsproblems liegt bei Natorp in seiner Lehre vom Grund der Religion im „Gefühl"; für diese Lehre ist jedoch aus dem Gegebenen des religiösen Lebens kein Beweis erbracht; über unsichere Analogien kommt die Betrachtung nicht hinaus.

Wie entscheidend aber gerade dieser Punkt ist, zeigt sich bald. Auf ihren Gefühlscharakter, auf die Eigentümlichkeit des Gefühls wird der Transzendenzanspruch der Religion zurückgeführt und in ihm birgt sich für den Kritizisten ja der Wirklichkeitsanspruch überhaupt.

Als das auffallendste Kennzeichen der Religion ergab sich für Natorp der „auch allen Normen und Gesetzen des wissenschaftlichen Erkennens, der Sittlichkeit und ästhetischen Tätigkeit zum Trotz sich behauptende Universalitätsanspruch des Gefühls"[1]. Darin nun, daß dieser Universalitätsanspruch des Gefühls sich äußern kann und in der Religion tatsächlich sich äußert in der Setzung des Unendlichen als eines Gegenstandes, den das Gefühl wirklich erreicht und erlebt — darin liegt die Gefahr der Religion, die Gefahr des Transzendenten. Unsere Erkenntnis — so argumentiert Natorp — ist nämlich wesentlich endlich; sie schreitet nach bestimmten Regeln der Synthesis immer fort von einem endlichen Gegenstand zum anderen, der Sinn dieses Fortschreitens ist überhaupt nur die Verknüpfung eines endlichen Gegenstandes mit einem anderen nach einer bestimmten Regel. Ist unsere

[1] S. 37.

Erkenntnis an diese fortschreitende Synthesis gebunden — und sie ist es, eben in solcher Synthesis besteht für den Kritizisten die Erkenntnis — dann ist es unmöglich, daß auf dem Weg ihres Fortschreitens je das Unendliche als Gegenstand der Erkenntnis erreicht werden könnte. Der Fortgang ist selbst notwendig unendlich zu denken, d. h. aber nichts anderes, als daß die Synthesis nie als abgeschlossen, nie in ihrer Totalität gedacht werden darf, sondern nur als unendliche Aufgabe. So kann das Unendliche nie konstitutives Moment der Erkenntnis werden, ob es gleich deren methodisches Korrelat ist. Es erschöpft als solches seine positive Bedeutung in der immer identischen Richtung des Fortgangs der synthetischen Erkenntnis, darin liegt aber deutlich genug ausgesprochen, daß das Unendliche als kritisches regulatives Prinzip, daß die Richtung des Ganzen der Erkenntnis bestimmt, nie in diese Erkenntnis als einzelner besonderer Gegenstand eingehen kann. Die Endlichkeit der Erkenntnismittel bedingt die Unendlichkeit der Aufgabe der Erkenntnis, diese Unendlichkeit der Aufgabe schließt aber das Unendliche als Gegenstand der Erkenntnis notwendig aus. Die Erkenntnis der Wissenschaft kennt das Unendliche nur als unendlich fernes Ziel, als immer wieder Aufgegebenes, sie muß sich aber im Interesse ihrer Reinheit und Wahrheit dagegen verwahren, daß das Unendliche je als Gegenstand gesetzt werde. Gegenstand sein heißt ja letztlich nichts anderes als Endlichsein. Analog liegt die Sache auf dem Gebiet des Sittlichen. Auch hier handelt es sich nach Natorp immer nur um einzelne Willensakte, denen jeweils eine besondere Setzung eines endlichen Objekts entspricht; auch die Sittlichkeit kennt das Unendliche nur als die immer identische Richtung der Objeksetzungen des Willens, der sittlichen Willensbestimmung; auch für sie hat das Unendliche nur Sinn als unendliches Sollen, demgegenüber es nur eine asymptotische Annäherung im Fortschritt vom Endlichen zum Endlichen gibt. So wenig wie die theoretische Erkenntnis kennt die sittliche Willensbestim-

mung nach Natorp das Unendliche als Gegenstand; auch in der Ethik kann von einem Unendlichen nur gesprochen werden als von einer jeder einzelnen Willensbestimmung übergeordneten immer identischen Norm des Ganzen der sittlichen Willensbestimmung überhaupt. Die künstlerische Tätigkeit aber ist ja ihrem eigentlichen Sinn nach Begrenzung, Formgebung, Gestaltung; auch da, wo sie in eminentem Maße aus dem „unendlichen Wogen des Gefühls" schöpft, ist sie eben Objektivierung dieses Gefühls; auch die Kunst zeigt wohl eine Tendenz auf das Unendliche hin; nie aber wird sie beanspruchen oder auch nur darein einwilligen können, daß sie das Unendliche als eine ihrer einzelnen Gestaltungen habe. Überall also im Umkreis des objektivierenden Bewußtseinslebens ist das Unendliche als Gegenstand unhaltbar, erweist es sich als unerreichbar; und dies nicht etwa wegen einer logisch zufälligen Unvollkommenheit der Vernunft, sondern vielmehr gerade aus dem Begriff dieses Bewußtseinslebens heraus erweist sich der Gedanke, das Unendliche könne Gegenstand sein, als ein Ungedanke. Überall bedeutet das Unendliche einen den Fortgang der Vernunfttätigkeit normierenden Richtpunkt, der nie in diesem Fortgang an einer einzelnen Stelle selbst eingehen kann. Wie stellt sich nun nach Natorp das Gefühl zu einer solchen bloß regulativen Unendlichkeit? Gibt es sich zufrieden mit dieser vom objektivierenden Bewußtsein dem Unendlichen zugewiesenen Rolle, die es aus dem Reich der Gegenstände verbannt? Sofern das Gefühl die Sphäre des noch nicht Gestalteten, Unobjektivierten, noch Gestalt- und Grenzenlosen als die Voraussetzung und das Korrelat der gestaltenden Bewußtseinstätigkeit vertritt, ist ihm ja gewiß eine besondere Beziehung zum Unendlichen eigen. Es repräsentiert selbst die Sphäre des Grenzenlos-Unendlichen. Nun wäre ja eigentlich zu erwarten, daß das Gefühl als Korrelat aller Objektivierung seinen Unendlichkeitscharakter eben in allen aus ihm hervorgehenden Gestaltungen der Bewußtseinswelt auswirken und ausleben würde, sein Unendlichkeits-

bedürfnis in dem unendlichen Fortgang dieser Gestaltung wenn nicht erschöpfen, so doch befriedigen könnte, da ihm in der Richtung dieses Fortganges keine Grenzen seiner Auswirkung gezogen sind. So könnte das Gefühl sich auch mit der von Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst zugelassenen und geforderten Unendlichkeit, die eine Unendlichkeit der Aufgabe ist, begnügen. Merkwürdigerweise ist das Gefühl nun nicht so bescheiden. Gerade sofern es Grund und Quell der Religion ist, läßt es sich an dieser mageren, methodischen Unendlichkeit nicht genügen. Vielmehr behauptet nach Natorp die im Gefühl wurzelnde Religion mit Überspringung des ganzen unendlichen, vom Endlichen zum Endlichen fortgehenden Objektsetzungsprozesses den Menschen mit jenem Unendlichen, das Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst nur als unendlich fernen Richtpunkt kennen und anerkennen, in eine direkte unmittelbare Beziehung setzen zu können. Das in der Religion im Überschwang sich auslebende Gefühl setzt, unzufrieden mit den Schranken des Fortgangs im Endlichen keck das Unendliche als seinen Gegenstand, als ein Wirkliches oder auch, weil dies Unendliche als Gegenstand allen endlichen Wirklichkeiten überlegen sein soll, als ein „Über-Wirkliches". Mit solcher Setzung glaubt die Religion die mühselig Schritt für Schritt fortschreitende Erfahrungserkenntnis überbieten zu können, tatsächlich aber verneint sie damit diese ganze Erkenntnis und gefährdet deren Wahrheitsgewissen. Nachdem einmal in kritischer Selbstbesinnung eingesehen ist, daß es nur endliche Objektsetzung nach den Gesetzen der Synthesis des Bewußtseins geben kann, werden Wissenschaft, Ethik und Kunst niemals, ohne sich selbst aufzugeben, den Anspruch der Religion gelten lassen können, das Unendliche als Gegenstand zu besitzen, das über ihren ganzen endlosen Fortgang vom Endlichen zum Endlichen hinaus sei, das diesen ganzen Fortgang innerhalb der immanenten gesetzlichen Bewußtseinswelt übersteige, ihr schlechthin transzendent sei. Gegen solchen Transzendenzanspruch muß nach

Natorp Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst ihr energisches, unaufhebliches Veto einlegen. Wird nun das religiöse Gefühl gegenüber so gewichtigem Einspruch seine Behauptung eines echt Unendlichen aufrecht erhalten können? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: der Sinn aller Erfahrung ist eben endliche Objektsetzung, darin besteht ihr Wesen und ihr Ziel; die endlichen Objektsetzungen der Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst sind also wohlgegründet und können dem Unendlichkeitsanspruch in der Religion nicht weichen. Das Gefühl selbst aber vermag für das Recht seiner kühnen Setzung keine objektive Garantie zu geben; gerade weil es als Korrelat aller besonderen Gestaltung das noch Gestaltlose des Seelenlebens in seiner Ungebrochenheit und Unbegrenztheit vertritt, ist es ein Widersinn, diesem Gefühl, dem eigentlich und innerlichst Subjektiven, eine besondere Art der Objektsetzung zuzuschreiben. Es mag wohl psychologisch verständlich sein, wie das Gefühl in seinem Überschwang dazukommt, alle Schranken endlicher Objektsetzung zu überrennen, eine sachliche Rechtfertigung solchen Gebahrens vermag es nicht zu geben; sein Unendlichkeitsanspruch als Transzendenzanspruch muß fallen.

Wie Natorp auf Grund dieses Resultats seine Religionslehre weiter ausbaut, insbesondere wie er sich seine Religion innerhalb der Grenzen der Humanität im Einzelnen denkt und was er von ihr verlangt, hat uns hier nicht zu beschäftigen.[1] Wir handeln hier vom Wirklichkeitsanspruch der Religion und seinem Schicksal innerhalb der psychologistisch-kriti-

---

[1] Die von Natorp in seinem Nachwort (S. 99—104) gegebene Kritik all' der religionsphilosophischen Versuche, die zwar die reine Subjektivität des religiösen Lebens zugeben, aber aus diesem Subjektiven heraus doch eine dem Erleben korrespondierende Wirklichkeit als Objektivität herausklauben wollen, ist m. E. in ihrer konsequenten Klarheit auf dem Boden des Kritizismus unbedingt durchschlagend und vernichtend für alle derartigen besonders in der Theologie noch häufigen Verlegenheitsdoktrinen. Es zeigt sich hier wiederum, daß auch für das wissenschaftliche Verständnis der Religion ein Standort jenseits des psychologistischen Subjekt-Objekt-Gegensatzes eingenommen werden muß.

zistischen Religionsphilosophie. Bevor wir an eine kritische Betrachtung der ganzen Gefühlstheorie Natorp's in ihrer Beziehung zur Wirklichkeitsfrage herantreten, werden wir jedoch zweckmäßigerweise zunächst uns darüber klar zu werden versuchen, welche Rolle das Wort — oder können wir sagen der Begriff? — „unendlich“ in Natorp's Beweisführung spielt. Denn hinter diesem Wort hat sich von jeher wie auch Natorp einem seiner Kritiker zugibt, viel Nebel versteckt.

Das Gefühl, das die Sphäre des noch Ungestalteten, noch Grenzen- und Gestaltlosen und in diesem Sinn „Unendlichen“ des Seelenlebens repräsentiert, soll nach Natorp in der Religion mißbräuchlich das „Unendliche“ als Gegenstand setzen, das die Erfahrungserkenntnis nur als unendlich fernen Richtpunkt ihrer von Endlichem zu Endlichem fortschreitenden Synthesis anerkennen kann. An den beiden Stellen, wo wir soeben das Wort „das Unendliche“ gebraucht haben hat es zunächst wenigstens verschiedenen Sinn. Welchen Sinn hat das Wort da, wo Natorp dem Gefühl als dem Urleben der Seele „Unendlichkeit“ zuspricht? Natorp läßt uns darüber nicht im Zweifel: Gefühl des Unendlichen ist Unendlichkeit des Gefühls. Was aber soll Unendlichkeit des Gefühls heißen? Auch das wissen wir: Das Gefühl ist die Sphäre des unmittelbaren, ursprünglichen Seelenlebens in seiner Gestaltlosigkeit, Unbegrenztheit und Unendlichkeit noch diesseits aller Formung und Abgrenzung in der Objektsetzung eines „Seins“ oder „Sollens“ oder einer Verbindung beider in der Kunst. Das „Unendliche“ ist also hier das noch Unbegrenzte, noch Ungestaltete als Korrelat aller gestaltenden Tätigkeit des Bewußtseins und zwar sofern dieses „Unendliche“ als Voraussetzung aller Gestaltung in der unmittelbaren Lebenseinheit der Seele irgendwie vorhanden ist. Diese „konkrete“ Lebenseinheit der Seele ist das Gefühl. So sind „Gefühl“ und „Unendliches“ auf's genaueste einander zugeordnet. Der Sinn des einen Wortes bestimmt wechselseitig erschöpfend den Sinn des andern. „Im Gefühl vor-

handensein“ und „Ungestaltet — Unendlich sein“ trifft ein und dasselbe. Gefühl ist Seelenleben vor aller Objektsetzung, „Unendliches“ ist im Seelenleben irgendwie Vorhandenes, aber noch nicht als Objekt Gesetztes. Außer diesem aus ihrer gegenseitigen Bezogenheit entspringenden Sinn der beiden Wörter soll jeder Nebensinn, der bei dem Wortklang sich einschleichen könnte, sorgfältig ferngehalten sein. Und nun fragen wir uns, ob bei dieser Bedeutung der beiden Wörter der Rede von einer Setzung des Unendlichen als Gegenstandes des Gefühls ein Sinn abgewonnen werden könne. Wir fragen nicht, ob diese Setzung zu Recht besteht oder sich als mißbräuchlich herausstellt. Wir fragen nur, ob unter Aufrechterhaltung des eben festgestellten Wortsinns sich bei dem Satz: „Das Gefühl setzt das Unendliche als Objekt“ überhaupt etwas Sinnvolles denken läßt. Gefühl ist Seelenleben, Bewußtsein[1], sofern es noch nicht Objektsetzung ist; mit jeder Objektsetzung ist von vornherein das Reich des Gefühls überschritten, bei keiner Objektsetzung als solcher ist deshalb das Gefühl irgendwie beteiligt; im Gefühl ist ja das Ungestaltet-Unendliche als solches vorhanden, gerade an seiner Gestaltlosigkeit ist seinerseits das Gefühl interessiert; es kann also auch deshalb die Tendenz gar nicht haben, dies gestaltlos Wogende für sich aufzuheben, aus seinem Reich hinauszudrängen, eben durch Objektivierung. Das Unendliche ist das in der ungebrochenen Einheit des Seelenlebens aller Objektsetzung Vorausgehende, es ist gerade das, was noch nicht Objekt ist, sofern es noch nicht Objekt ist; „unendlich sein“ heißt „noch nicht Objekt sein“ und es heißt nur dies und nicht noch etwas anderes, wenn nicht der dem „Gefühl“ genau korrespondierende Wortsinn verlassen werden soll. In dem „Noch nicht-Objektsein“ erschöpft sich die Bedeutung des „Unendlichseins“. Wir haben nach alldem zweifellos das Recht, den Satz „das Gefühl setzt das Unendliche als sein Objekt“ folgendermaßen zu übersetzen: „Das, was nicht

[1] Eine „Form des Bewußtseins“ nennt es Natorp S. 44.

Objektsetzendes ist, setzt das Nicht-Objektsein als sein Objekt", woraus seine Sinnlosigkeit ohne weiteres erhellt.

Diese Sinnlosigkeit will Natorp denn auch nicht zum Ausdruck bringen mit seinem Satz „das Gefühl setzt das Unendliche als seinen Gegenstand". Freilich sahen wir, daß bei genauer Festhaltung des ursprünglichen Sinnes der beiden Wörter „Gefühl" und „Unendliches" wir notwendig zu diesem absurden Resultat kamen. Soll Natorp's Satz also etwas Sinnvolles bedeuten, so wird er das nur können um den Preis einer Umbiegung des Sinnes jener beiden Worte. Von dem Schwanken und Schillern im Gebrauch des Wortes „Gefühl" für verschiedenes Gegebene — und vielleicht sogar Nichtgegebenes — haben wir oben schon gesprochen und werden später noch darauf zurückkommen müssen. An dieser Stelle ist entscheidend die verschobene Bedeutung des Wortes „unendlich". Zuerst hatte Natorp sie entwickelt in engster Beziehung auf seinen Gefühlsbegriff; dabei hatte das Wort den Sinn des Gestalt- und Grenzenlosen, Nochnichtgestalteten gewonnen. Diese Bedeutung führt konsequent festgehalten zur Absurdität. Tatsächlich bedeutet denn schließlich auch in dem Satz „das Gefühl setzt das Unendliche als Objekt" unendlich etwas ganz anderes als „nochnichtgestaltet". Das behauptete unendliche Objekt tritt in Gegensatz zum endlichen Objekt der Erfahrung, und an diesem Gegensatz gewinnt das Wort „unendlich" seinen neuen Sinn. Die Erkenntnis der theoretischen Wissenschaft wie die der Ethik kennt nur endliche Objektsetzungen und den Fortschritt von Endlichem zu Endlichem. Dieser Fortschritt selbst muß unendlich sein, denn alle Erkenntnis ist ihrem Wesen nach Verknüpfung, und darin liegt schon das Fortschreiten von einem zum andern. Solange es also Erkenntnis gibt, ist dieses Fortschreiten mit ihr gesetzt. Ein behaupteter Abschluß dieses Fortschreitens würde den Begriff ihres Objekts auflösen. So nahe dabei der Gedanke einer Totalität dieser fortschreitenden Synthesis liegt, und so unentbehrlich schließlich dieser Gedanke methodisch sein mag,

so darf doch nie, ohne die „Reinheit der Erkenntnis“ zu verfälschen, an einem bestimmten Punkt die erreichte Totalität behauptet werden. Wenn nun angesichts solcher Erkenntnislehre Natorp behauptet, das religiöse Gefühl lasse sich an den endlichen Objektsetzungen nicht genügen, sondern setze, sie alle überspringend, das Unendliche als sein Objekt, so kann dies in solchem Zusammenhang doch wohl nur heißen: In der Religion behauptet das Gefühl mit einem Sprunge jenen unendlich fernen Richtpunkt aller fortschreitenden Erkenntnis selbst erreicht und eine objektive Erkenntnis gewonnen zu haben, welche die absolute Totalität des unendlichen Erfahrungsfortschrittes darstelle oder doch ihr gleichkomme. Unendlichkeit des Objekts kann hier nur heißen: Totalität aller endlichen Objekte in einem. War das Unendliche im Gefühl das aller objektiven Erkenntnis schlechthin Vorhergehende, so ist jetzt dies Unendliche als vermeintliches Objekt vielmehr das alle objektive Erkenntnis erst Abschließende; dort spielte das Unendliche die Rolle des Vorerkenntnismäßigen, hier die des Abschlusses aller Erkenntnis, dort war es das Chaos der erkenntnistheoretischen Weltschöpfung, hier ist es Weltende und Weltgericht. Das, was dort „unendlich“ bedeutet und was es hier bedeutet, wird in der Tat nur noch durch die Gleichheit des Wortes zusammengehalten. Das Unendliche jener ersten Bedeutung hatte eine klare und genaue Beziehung zum Gefühl, für das Unendliche als das Absolute, als die Totalität aller Erkenntnis kann eine solche positive Beziehung jedenfalls nicht mehr aufgewiesen werden. Wie gerade das ungebrochene, undifferenzierte, gestaltloswogende, subjektive Gefühl es sein soll, das, voreilig freilich, die Totalität aller objektivierenden und differenzierenden Erkenntnis setzen möchte, wieso das Nursubjektive in überschwenglichem Drange nach Objektivität des Absoluten, nach dem absoluten Objekt streben soll und es dem auf dem Weg zur Objektivität sicher und stetig fortschreitenden Bewußtsein vorwegnehmen will, das ist doch unverständlich und für den Kritizisten, der sich sorgfältig vor aller dichtenden

Metaphysik (etwa einer Polarität) fernhalten will, das vollendete Wunder der Religion[1].

So wird Natorp's Beweisgang zerrissen durch den Wechsel in der Bedeutung des Wortes „unendlich". Es zeigt sich aber, daß jene beiden Bedeutungen dieses verhängnisvollen Wortes nicht nur untereinander deutlich geschieden sind, sondern daß auch jenes unendliche als vermeintliches Objekt zu dem religiösen Gegebenen schlecht passen will. Welche Rolle spielt nämlich das Unendliche im Gegebenen der Religion? Nun hieße freilich diese Frage ausführlich beantworten (auch wenn wir nur innerhalb der uns am nächsten stehenden Religion bleiben wollten), zum mindesten die Geschichte der christlichen spekulativen Theologie schreiben. In unserem Zusammenhang mag es genügen, folgendes anzumerken:

Nehmen wir zunächst das Unendliche in der Bedeutung des Ungestalteten im Gegensatz zu den Objektivierungen des Erkennens. Nun steht gewiß fest, daß die Religion häufig in Widerspruch geraten ist mit den Objektsetzungen und Bestimmungen der theoretischen Wissenschaft, wie der Sittlichkeit und des profanen Rechts. Gewiß ist auch, daß die Religion nicht selten Gefühlsausbrüche von unerhörter Energie entbunden hat, die in ihrem Überschwang alle vorgefundenen Dämme überfluteten. Zugegeben sei außerdem, daß gerade lebendige unmittelbare Religiosität vorgefundene religiöse

---

[1] Das vorerkenntnismäßig Unendliche des Gefühls und das Unendliche als das regulative Prinzip aller objektiven Erkenntnis, die begrifflich jedenfalls völlig geschieden sind, können allerdings in eins gesetzt werden unter einer dogmatischen metaphysischen Voraussetzung: daß nämlich der „Urgrund" des Bewußtseins und die als vollendet gedachte, wenn auch wirklich nie zu vollendende Totalität aller Erkenntnis letztlich eins, eine identische Realität seien. Das ist nun freilich ein Gedanke, der, merkwürdig genug, einerseits von dem Kritizismus nie zugestanden werden kann, andererseits aber als letzte Voraussetzung den ganzen Kritizismus trägt und überhaupt erst möglich macht; auch hier zeigt sich die verhängnisvolle Stellung des Kritizismus, der auf der einen Seite gerade den Psychologismus überwunden zu haben behauptet und doch immer wieder sich in den alten, nicht bemerkten Schlingen dieses Psychologismus verfängt.

Formen und Satzungen zu eng gefunden und selbst wieder zersprengt und dadurch sich auch gelegentlich in grenzen- und uferlose Überschwenglichkeit verloren hat. Aber es ist doch etwas völlig Verschiedenes, all dies zugeben und feststellen, oder aber behaupten, gerade am Ungestalteten, Ungeformten, Grenzenlosen als solchem hafte das Interesse der Religion, sie wolle gerade in dieser grenzen- und bestimmungslosen Überschwenglichkeit schwelgen, und das mache ihr eigentliches Wesen aus. Erinnern wir uns noch, daß das Unendliche in diesem ersten Sinn zugleich die Sphäre des Innerlichst-Subjektiven vertrat, so müßte, wer dieses Unendliche der Religion als ihr eigentliches Gebiet zuweist, damit zugleich sagen, daß sie in rein subjektiven Zuständlichkeiten verlaufe und an der Wirklichkeit von Objektivem nicht interessiert sei. Solche Behauptung stände aber im offenkundigsten Widerspruch zu den bekanntesten Gegebenheiten religiösen Lebens. Vielmehr läßt sich mühelos zeigen, daß der Religion nicht einmal eine Neigung innewohnt, von der Welt des Gegenständlichen in die des Gestaltlos-Subjektiven hinüberzugleiten. Um dies geschichtlich zu erhärten, genügt es, darauf hinzuweisen, daß doch wohl die ersten Fälle, wo der Mensch über die sich ihm aufdrängenden Objekte hinaus zu bewußter, freier Objektsetzung fortschritt, im religiösen Mythos vorliegen, und ferner darauf, daß die ältesten praktisch-sittlichen Bestimmungen sich zweifellos als religiöse Riten oder doch als durch und durch religiös orientierte Sitten-Satzungen erweisen lassen. Es hat denn auch, wenn Natorp die Behauptung aufstellt, die Religion setze das Unendliche als ihr Objekt, das Wort „unendlich" vielmehr jene zweite Bedeutung, nach der es das die Totalität der Erkenntnis Abschließende, also das Absolute bezeichnet. Aber auch unter Zugrundelegung dieser Wortbedeutung stimmt der Satz, die Religion setze das Unendliche als ihr Objekt, schlecht zu den religiösen Tatsachen in Geschichte und Seelenleben. Gewiß ist einzuräumen, daß der Begriff des *ens infinitum* eine wesentliche Rolle in der Scholastik

und über sie hinausgespielt hat; gewiß wird auch in der Mystik das Auf- oder Untergehen im Unendlichen häufig erwähnt und als höchste Stufe religiösen Erlebens gepriesen[1]; auch wird ohne Zweifel dem Religiösen die Gottheit leicht zu einem die Widersprüche des Daseins lösenden und versöhnenden Prinzip, das so den Charakter eines Allumfassenden, allem Entgegengesetzten Übergeordneten und so im Gegensatz zu ihm gewissermaßen Unendlichen erhält. Dazu ist freilich anzumerken, daß in der Religion diese Rolle der Gottheit nachträglich, bei beginnender Reflexion über das religiöse Erleben zufällt, daß also die Gottheit immer vorher schon irgendwie (als „lebendige“) gehabt und bestimmt ist, bevor sie im Gedankensystem des religiösen Denkers jene ausgleichende und versöhnende Funktion übernimmt, daß sie also keineswegs aus dieser sekundären Funktion heraus ihre Wesensbestimmung erfahren darf. Und wie groß auch die Bedeutung des *ens infinitum* und *absolutum* in der theologischen Metaphysik gewesen sein mag, so darf darüber doch nicht vergessen werden, daß, seit es eine Wissenschaft von der Religion gibt, dies zu ihren ersten und unbezweifelten Resultaten gehört: Der unmittelbaren religiösen Erfahrung eignet durchaus nicht eine Beziehung auf das „Unendliche“ oder „Absolute“ als ihr Objekt, vielmehr zeigt sie sich immer auf ein ganz bestimmtes konkretes Objekt gerichtet; und es heißt sich den Weg zum Verständnis solcher Religion hoffnungslos verbauen, wenn man immer wieder von vornherein die Religion als ein Verhältnis des Menschen zum „Unendlichen“ glaubt verstehen zu müssen. So wenig erfreulich die einseitige Betonung dieses Gedankens durch A. Ritschl für die theologische Wissenschaft in anderer Richtung gewesen sein mag, so gewiß hat doch erst er die Bahn freigemacht für ein unbefangenes wissenschaftliches Verständnis der Religion, so wie sie sich gibt. Damit stimmt das überein, was wir oben

[1] Vgl. jedoch hierzu das oben S. 27ff. über den Unterschied zwischen dem mystischen Erlebnis und seiner ontologischen Deutung Gesagte.

feststellten, daß nämlich die Religion sich biete als ein Wirkensverhältnis zwischen der menschlichen Seele und einem besonderen, im einzelnen verschieden bestimmten „göttlichen“ Bewußtsein, das wir dann das Objekt der Religion nennen können. Ist dies Objekt freilich, wie die Betrachtung der religiösen Daten lehrt, ein besonderes Bewußtsein, so ist es eben damit weit davon entfernt, das *ens infinitum* der theologischen Metaphysik zu sein. Und noch viel weniger kann dies besondere Bewußtsein gedacht werden als jenes Unendliche des Kritizismus, nämlich als die aktualisierte Totalität der ins Unendliche fortschreitenden Synthesis der Erfahrungserkenntnis. Natorp's Satz, die Religion setze das Unendliche als ihren Gegenstand stimmt also — dies Doppelte hat unsere Betrachtung gezeigt — weder zu seiner eigenen Gefühlstheorie noch auch — und das ist das wichtigere — zu dem festgestellten Gegebenen des religiösen Lebens.

Wie aber die Wurzel aller einzelnen Ergebnisse bei Natorp in seiner Gefühlslehre zu suchen ist, so werden wir von einer Kritik dieser Ergebnisse schließlich notwendig rückwärts gedrängt zu einer kritischen Betrachtung dieser Gefühlstheorie selbst. Eine solche Betrachtung wird nicht nur über den einen oder anderen Satz, sondern über das Ganze der Natorp'schen Untersuchung entscheiden. Diese alles übrige tragende Lehre vom Gefühl und seiner Bedeutung für die Religion ist aber auf alle Fälle zu prüfen an den allgemeinen Tatsachen des Seelenlebens. Wird Natorp's Gefühlstheorie diesen Tatsachen des Seelenlebens gerecht, läßt sie sich nicht allein mit ihnen reimen, sondern auch aus ihnen verstehen?

Hier wird nun freilich der Kritizist gleich von vornherein einwenden: es heiße seinen ganzen Gedankengang völlig mißverstehen, wenn man ihn letztlich unter den psychologischen Gesichtspunkt stelle und von hier aus die endgiltige Entscheidung treffen wolle. Nicht um psychologische Beschreibung und Charakterisierung der Religion bezw. religiöser Vorgänge handle es sich hier, diese sei vielmehr für unser Problem von sekundärer Bedeutung — vielmehr gelte es, von der

psychologischen Frage klar und scharf die philosophische zu scheiden und diese gehe in transzendentalem Sinne auf eine Bestimmung des Wesens und der Stelle der Religion im Ganzen des Bewußtseinslebens überhaupt. In der Sache wissen wir uns hier mit dem Kritizisten durchaus einig; auch wir fragen nicht nach dem Psychologischen an religiösen Vorgängen und Erlebnissen, sondern vielmehr nur ganz ausschließlich nach dem, was sie zu religiösen macht; und wir sind der Überzeugung, daß gerade dies auf dem Weg einer psychologischen Analyse nie gefunden werden kann, weil eine solche mit ihrer Fragestellung notwendig am Ziel vorbeigehen muß. In unserer eigenen Problemstellung spielt also die Psychologie — auch die allgemeine Psychologie — gar keine Rolle, es ist in ihr schlechterdings nichts Psychologisches enthalten, sie ist von Psychologie in höherem Grade rein als diejenige des Kritizisten. Für ihn nämlich ist die Religion von vornherein (allerdings in „transzendentalem“ Sinn) eine allgemeine Bewußtseinstatsache, als solche sucht er sie zu verstehen, sucht sie unter die Eigengesetzlichkeit des Bewußtseins zu stellen und von hier aus zu begründen. Das ist allerdings etwas ganz anderes als die Beschreibung eines psychologischen Ablaufs; soll es aber etwas Sinnvolles bedeuten, so kann es doch nichts anderes heißen als dies: die Religion soll an den Gesetzen, also an den allgemeinen Tatsachen des Seelenlebens orientiert und mit ihnen in Zusammenhang gebracht werden, oder vielmehr, es sollen bestehende Zusammenhänge aufgedeckt und festgestellt werden. Solche Untersuchungen nennen wir allgemein-psychologische, der Kritizist wird hier von Transzendentalpsychologie oder von transzendentaler Methode sprechen; und gewiß stehen hinter dem Unterschied in der Terminologie tiefgreifende sachliche Differenzen; jedenfalls aber ist mit beiden Termini in gleicher Weise die scharfe Grenze gegenüber den Aufgaben der speziellen beschreibenden Psychologie gezogen. Weist also der Kritizist ebenso wie wir die spezielle Psychologie aus den Grenzen der systematischen Religionswissenschaft, so unterscheidet seine

Stellung von der unsrigen doch folgendes: die religionswissenschaftliche Problemstellung des Kritizisten ist transzendental, d. h. aber allgemein-psychologisch, sofern er von Anfang an die Religion als „Bewußtseinstatsache“ zu verstehen und zu begründen sucht. Wir scheiden aus unserem Ansatz nicht nur die spezielle, sondern auch die allgemeine Psychologie, da uns die Religion nicht in Frage steht, sofern sie etwa Bewußtseinstatsache, sondern sofern sie Religion ist, sofern es sich in ihr eben um Gegebenes handelt. Wir werden allerdings sehen, daß auch für unsere Behandlung der Religionswissenschaft und der Wirklichkeitsfrage insbesondere die Ergebnisse der allgemeinen Psychologie von weittragender Bedeutung werden, nämlich sofern das eine Glied des in der Religion sich bietenden Wirkensverhältnisses eine Seele als besonderes Gegebenes ist. So tritt für uns die allgemeine Psychologie aus ganz anderem Grunde und in ganz anderer Hinsicht in Beziehung zur Religionswissenschaft als etwa die transzendentale Methode im Kritizismus. Diesem bestimmt sie von vornherein die Stellung des Problems; unser Ansatz dagegen läßt auch die allgemeine Psychologie außer Spiel.

Genug, Natorp als Kritizist muß versuchen, die Religion als eine Bewußtseinstatsache, als ein Zusammen von Bewußtseinsvorgängen zu verstehen und zu begründen[1]. Dies führt ihn geradewegs zu seiner Gefühlstheorie. Was heißt nun Bewußtseinstatsache, Bewußtseinsvorgang? Offenbar kann dies Wort zweierlei bedeuten: ein Bewußtseinsvorgang kann einmal ein Vorgang heißen[2], der bewußt, d. h. dem Bewußtsein gegeben ist und sofern er dem Bewußtsein gegeben ist; in diesem Sinne wäre das Fliegen eines Vogels, die Abfahrt eines Bootes ein Bewußtseinsvorgang. Oder aber — und niemand wird bestreiten, daß in diesem ersten Sinn das Wort eigentlich kaum gebraucht wird — Bewußtseinsvorgang ist ein Vorgang, der zwar auch vom Bewußtsein gehabt ist — sonst könnte

[1] Rel. i. d. Gr. d. Humanität S. 26.
[2] Vgl. hierzu die Ausführungen Rehmke's in „Das Bewußtsein“ 1910.

von ihm ja garnicht gesprochen werden — für den aber darüber hinaus das Bewußtsein als ein sich Veränderndes, Wirkungerfahrendes oder Wirkendes in Frage kommt. In diesem Sinn stellt es sich auch für uns, wenn wir die Religion als Gegebenes ohne Vorurteil betrachten, heraus, daß es sich in ihr ausschließlich um Bewußtseinsvorgänge[1] handelt, nämlich um Wirkensverhältnisse zwischen menschlicher Seele und göttlichem Bewußtsein. Weil das Gegebene solches lehrt, deshalb wird auch die allgemeine Psychologie für die Religionswissenschaft wichtig, sofern sie über das eine Glied solcher Wirkensverhältnisse, die menschliche Seele, Aufschlüsse zu geben vermag. Dagegen bedürften wir dieser allgemeinen Psychologie keineswegs schon deshalb, weil jedes religiöse Erlebnis ein „Bewußtes", d. h. ein von einem Bewußtsein Gehabtes ist.

Nun braucht freilich der Kritizismus das Wort „Bewußtseinsvorgang" weder rein in unserem ersten, noch allein in unserem zweiten Sinn. Gegenüber dem letzteren befindet er sich nämlich in einer eigentümlichen Verlegenheit. Ein Bewußtseinsvorgang im Sinn eines Vorgangs, der dem Bewußtsein gegeben ist und für den zugleich das Bewußtsein als ein sich Veränderndes in Frage kommt, kann von ihm nicht anerkannt werden. Denn solches würde voraussetzen, daß das Bewußtsein sich selbst als ein sichveränderndes gegeben wäre, d. h. für den Kritizisten, sich selbst Objekt wäre, und dies ist nach ihm eben im eigentlichen Sinn unmöglich, weil angeblich widerspruchsvoll. Er kennt als Objekte nur Bewußtseinserscheinungen, gewissermaßen „Teile" des Bewußtseins, die aber eben um Objekte sein zu können, einen Teil des Bewußtseins, eben das eigentliche und letzte, das „erkenntnistheoretische Bewußtsein" voraussetzen, das darum selbst nie Objekt werden kann. Wenn nun aber das Gegebene lehrt, daß in der Religion das Bewußtsein sich als in Wirkenseinheit

---

[1] Zur Bedeutung des Wortes „Vorgang", s. Rehmke, „Anmerkungen zur Grundwissenschaft II" in Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr. Bd. 145, S. 158ff.

stehend mit einem „göttlichen“ Bewußtsein weiß, so zeigt sich auch hier wieder, in welch hoffnungsloser Lage sich der Kritizismus solchem Gegebenen gegenüber befindet; was hier das Gegebene aufweist, das kann er überhaupt in keiner Weise gelten lassen, er kann in gar keine Bearbeitung desselben eintreten, er müßte denn vom Gegebenen verlangen, daß es sich nach seiner Doktrin richte. Alle Wissenschaft geht aber auf eine Bestimmung des Gegebenen aus; dann ist es ihre erste, vornehmste Pflicht, dieses Gegebene ungeschmälert zu Worte kommen zu lassen. Wird es einer philosophischen Lehre irgend einem Teil des Gegebenen gegenüber unmöglich, diese Forderung zu erfüllen, so zeigt sie eben damit, daß sie in ihren Ansatz ungeprüfte dogmatische Voraussetzungen aufgenommen hat. In dieser Lage befindet sich der Kritizismus angesichts des religiösen Gegebenen. Er mag dasselbe im weiteren Fortgang als Wirkliches oder Nichtwirkliches bestimmen, es anerkennen oder verwerfen — gegen Beides ist im Namen einer vorurteilslosen Wissenschaft Einspruch zu erheben und zu verlangen, daß nirgends einer bestimmten Doktrin zuliebe das Gegebene verbogen und entstellt werde.

Einen Bewußtseinsvorgang im Sinne eines Vorgangs, der das Bewußtsein als wirkendes oder wirkungerfahrendes Einzelwesen zeigt bezw. voraussetzt, kennt der Kritizismus überhaupt nicht[1]. Also könnte ihm nach unseren beiden oben aufgestellten Möglichkeiten Bewußtseinsvorgang nur ein Vorgang heißen, der vom Bewußtsein gehabt, von ihm gewußt ist. In der Tat ist dem auch so; nur müssen wir uns daran erinnern, daß „vom Bewußtsein gehabt sein“, „bewußt sein“ für den Kritizismus etwas anderes heißt, als für uns. Wenn wir von einem Vorgang sagen, er sei dem Bewußtsein gegeben, von ihm gehabt, so ist

---

[1] Daß hieraus dem Kritizisten unüberwindliche Schwierigkeiten für eine wissenschaftliche Behandlung der Psychologie erwachsen, scheint auch Natorp zu fühlen, wenn er S. 115 von der „eigenartigen Aufgabe der Psychologie“ redet, die in einer Reflexion auf das Subjektive bestehen soll, welche jedoch nicht Objekterkenntnis zu sein beanspruchen darf.

damit für uns über diesen Vorgang selbst nicht im geringsten etwas ausgesagt; es ist möglich, ohne jede Rücksicht auf das Bewußtsein, das ihn hat, nicht nur die an dem Vorgang beteiligten Einzelwesen, sondern auch den Vorgang selbst (die „Verknüpfung“ der Einzelwesen) vollständig zu verstehen und fraglos zu bestimmen. Dem Kritizisten dagegen bedeutet ein dem Bewußtsein gegebener Vorgang zugleich ein Vorgang im Bewußtsein; ein solcher Vorgang gehört als ein dem Bewußtsein gegebener zum Inhalt dieses Bewußtseins. Um einen solchen zum Bewußtseinsinhalt zugehörigen Vorgang, der immer eine Verknüpfung von mehrerem darstellt, zu verstehen, ist daher immer auf dies Bewußtsein selbst, auf seine verknüpfende „synthetische Funktion“ zurückzugehen. Man sollte nun glauben, gerade solcher Bewußtseinsvorgang, der etwas zum Bewußtsein Gehöriges ist, also doch nur als eine Veränderung oder Veränderungsreihe am Bewußtsein aufgefaßt werden kann, führe mit Notwendigkeit, wenn er ganz verstanden werden soll, auf das Bewußtsein als ein sich veränderndes Einzelwesen zurück. Aber gerade die Notwendigkeit dieses Schrittes ist es, die der Kritizismus nicht worthaben will. Diesen Schritt nennt er den Schritt zum Abweg des Psychologismus, und ihn zu tun, ist jedem verboten, der überhaupt Anspruch darauf machen will, die Grundgedanken des Transzendentalismus verstanden zu haben. Der krampfhafte Versuch der Verselbständigung des Bewußtseinsinhalts gegenüber dem Bewußtsein, der Loslösung des Bewußtseinsvorganges vom Bewußtsein („Objektivierung“) ist denn auch durch all' seine verschiedenen Ausprägungen hin das immer wiederzufindende Kennzeichen alles transzendentalen Kritizismus. Ein durchaus richtiges Streben gewiß, um der Gefahr des Subjektivismus und schließlich des Solipsismus zu entgehen, aber hoffnungslos für den, der selbst vorher das dem Bewußtsein Gegebene zum Bewußtseinsinhalt, also zu einem zum Bewußtsein Gehörigen, den vom Bewußtsein gewußten Vorgang zum „Bewußtseinsvorgang“, zum Vorgang im Bewußtsein gemacht hat. Der

Kritizismus macht selbst den ersten entscheidenden Schritt zum Psychologismus, den zweiten Schritt aber nennt er „Psychologismus" und — verbietet ihn. Diese gebrochene Stellung wird denn auch verhängnisvoll für Natorp's ganze Theorie vom Gefühlsursprung der Religion. Dem Kritizismus ist alles Gegebene zum Bewußtsein Gehöriges, trotzdem glaubt er dann wieder, dieses zum Bewußtsein Gehörige verstehen zu können ohne das Einzelwesen „Bewußtsein". Natorp will uns die Religion darstellen als ein Zusammen von Gefühlsvorgängen, und daran hängt für ihn der ganze Fortgang seiner Beweisführung; wir erfahren aber nicht, was grundwissenschaftlich oder allgemein-psychologisch dieses „Gefühl" ist, aus dem die Religion entspringen soll. Zwar wird deutlich gesagt, was dieses Gefühl nicht ist: es bedeutet jedenfalls nicht das Zuständliche der lust- oder unlusthabenden Seele, nichts, das etwa „dem Verstande, dem Willen und der schaffenden Phantasie nebengeordnet werden könnte"[1]. Auch wird allgemein die Sphäre umschrieben, innerhalb deren wir dieses „Gefühl" genannte x zu suchen haben; insbesondere wird ausführlich dargelegt, welche Funktionen diesem „Gefühl" innerhalb des Bewußtseinslebens entsprechen und zukommen, ebenso, welche Rolle ihm bei einer wissenschaftlichen Verständigung über die Religion zufällt. Daraus geht jedenfalls hervor, daß das besondere im religiösen Erlebnis Gehabte durch die Zuordnung zum Gefühl seine Stellung im Ganzen des Bewußtseinslebens zugewiesen erhalten soll. Soll nun das Gefühl diese Eingliederung der Religion in den Gesamtorganismus des Bewußtseinslebens vermitteln, so kann es das offenbar in wissenschaftlich befriedigender Weise nur dann leisten, wenn über seine eigene Stellung im Bewußtsein oder zum Bewußtsein fraglose Klarheit gewonnen ist. Wir stoßen nun aber auf ernste Schwierigkeiten, sobald wir über diese funktionelle Betrachtung (was nämlich alles das „Gefühl" zu leisten hat, was es „vertritt" und darstellt) zu der zweifellos

[1] Rel. i. d. Gr. d. Humanität, S. 86.

berechtigten, ja notwendigen Frage fortschreiten, was denn dieses Gefühl nun eigentlich ist, auf welches tatsächlich im Seelenleben Gegebene dieses Wort geht, ob etwa damit eine Bestimmtheit oder Bestimmtheitsbesonderheit des Bewußtseins gemeint sei, oder vielleicht ein besonderes Zusammen verschiedener Bestimmtheitsbesonderheiten des Bewußtseins, oder ob es schließlich das Bewußtsein selbst in irgendeiner besonderen Beziehung bezeichnen soll. Nur wenn wir durch eine bestimmte Antwort auf diese Fragen uns über das Gefühl klar geworden sind, können wir vielleicht hoffen, von ihm aus zu einem Verständnis der Religion zu gelangen. Denn es wäre ein törichtes Unterfangen, eine Dunkelheit durch eine andere erhellen zu wollen. Es geht auch offenbar in einer philosophischen Untersuchung über Wirkliches nicht an, eine Größe zur Erklärung einer andern einzuführen, diese neue Größe aber dann durch nichts anderes zu bestimmen, als durch die Aufgabe, die sie im Ganzen der Untersuchung zu erfüllen hat. Ein Gegebenes A können wir zur Bestimmung eines noch nicht wissenschaftlich bestimmten Gegebenen X nur dann mit Erfolg verwenden, wenn wir das Gegebene A selbst zu klarer Bestimmung gebracht haben. Irgendwo im Bereich des Wirklichen müssen wir also auch das Gefühl unterbringen können, wenn es uns zur wissenschaftlichen Verständigung über Wirkliches brauchbare Dienste leisten soll[1]. Wir versuchen also weiter darüber Klarheit zu gewinnen, ob bei Natorp „Gefühl" ein Gegebenes am Bewußtsein (also eine Bestimmtheit oder Bestimmtheitsbesonderheit oder eine Eigenschaft des Bewußtseins) oder etwa dieses Bewußtsein selbst in einer besonderen Hinsicht (etwa auch in einer besonderen Augenblickeinheit) bezeichne. Die Entscheidung über diese beiden Möglichkeiten wird freilich dadurch außerordentlich erschwert, daß nicht klar und eindeutig gesagt werden kann, was Natorp jeweils unter Bewußtsein versteht. Nur soviel steht unzweifelhaft fest, daß

[1] Zum folgenden vgl. J. Rehmke, Zur Lehre vom Gemüt, 2. Auflage 1911.

er ein Einzelwesen „Bewußtsein“ nicht kennt noch anerkennt. Das hat aber zur Folge, daß es schwer wird, in Ausdrücken, wie etwa den folgenden einen bestimmten Sinn festzustellen: Natorp redet etwa vom Gefühl als einer „Form des Bewußtseins“, als dem „grenzenlosen Wogen und Weben der Seele“, dem „Selbstsein der Seele“, er kennt Akte, Tätigkeiten, Setzungen und Gestaltungen des Bewußtseins. Doch vielleicht gewinnen wir hierüber mehr Klarheit, wenn wir uns an das halten, was Natorp zur Bestimmung des von ihm „Gefühl“ Genannten an die Hand gibt. Jedenfalls haben wir dabei im Auge zu behalten, daß es sich um Gegebenes handelt, und daß also, da alles Gegebene sich entweder als Einzelwesen (bezw. Wirkenseinheit von Einzelwesen) oder als Allgemeines an Einzelwesen erweist, auch das „Gefühl“ sich als Einzelwesen oder als Allgemeines wird bestimmen lassen müssen.

Natorp schreibt[1]: „Das Gefühl wird, durchaus richtig[2], nicht etwa als ein neues Sondergebiet des Bewußtseins neben Erkenntnis, Wille und schaffender Phantasie gedacht, sondern eigentlich als die psychische Grundkraft. Es vertritt die ganze Innerlichkeit des seelischen Lebens, das eigentliche Selbstsein der Seele. Erkenntnis, Wille, ästhetische Phantasie sind im Vergleich damit nur Äußerungen; das Gefühl umfaßt sie gewissermaßen mit, oder faßt sie in sich als ihrer letzten Wurzel zusammen.“ „Überhaupt meinte ich mit dem Wort („Gefühl“) nichts, was ein vom Gesamtleben der Psyche abgesondertes Dasein hätte, nichts, was auch nur in der Abstraktion davon rein abgelöst und in dieser Abstraktion etwa dem Verstande, dem Willen und der schaffenden Phantasie nebengeordnet werden könnte. Sondern eben im Gegensatz zu aller solcher Absonderung und Fürsichstellung vertritt der Terminus des Gefühls mir die Totalität, die ursprüngliche

---

[1] S. 27.

[2] Nämlich bei Schleiermacher, zu dessen Gefühlsbegriff sich Natorp hier prinzipiell bekennt.

Konkretion des unmittelbaren Erlebens, insofern wir von ihr ein wie auch immer schwebendes Bewußtsein haben[1]."

„Ganz entschieden vertritt ja auch das Gefühl die Innerlichkeit des seelischen Lebens, die Subjektivität, die Individuität; es entzieht sich dagegen an sich und als solches der gegenständlichen Vorstellungsweise, die immer gleichsam eine Ablösung vom Ich und Gegenüberstellung zu ihm bedeutet. Eben deshalb will sich auch das Gefühl der Erkenntnis, dem Willen und der schaffenden Phantasie nicht koordinieren lassen. Es bezeichnet nicht sowohl eine abgesonderte Provinz als vielmehr den gemeinsamen Untergrund alles seelischen Lebens; nicht ein eigenes Gebiet, sondern eine Stufe, vorerst die Unterstufe, über der alles sonstige Bewußtseinsleben sich aufbaut; . . . Gefühl ist das in sich grenzen- und gestaltlose Wogen und Bewegen, das aller Gestaltung eines Objekts vorausgeht und zu Grunde liegt; . . . im Gefühl ist nichts fest und fertig, sondern alles im Fluß des Werdens, nichts abgelöst, sondern alles mit allem in ungelöster Verbindung und Verflechtung. Ihm ist das Zusammen der Elemente eigen; es hat eine eigene und nahe Beziehung zur Verbindung der Elemente im unmittelbaren Bewußtsein, welche Verbindung zugleich immer auch Scheidung ist[2]. „Das Gefühl vertritt gerade die unnahbaren Tiefen der Innerlichkeit, die eigentliche Lebendigkeit, die unendliche Regsamkeit des seelischen Lebens. Es ist der zeugende Punkt, es ist der tiefverborgene Quell, aus dem der Strom des Bewußtseins erst gestaltlos hervorbricht, um dann erst sein sicheres Bett sich zu graben und in festen, hellen Linien die weiten Lande des Erkennbaren, Erstrebbaren und künstlerisch Gestaltbaren begrenzend und gliedernd zu durchmessen. Kurz gesagt: das Gefühl hat die Bedeutung des Unmittelbaren, subjektiv Ursprünglichen, Umfassenden, aber noch Gestaltlosen. Es ist der Mutterschooß alles Bewußtseins. Mit diesem Charakter der Ur-

---

[1] Nachwort S. 86.

[2] S. 33.

sprünglichkeit, Unmittelbarkeit, Universalität nun begleitet es fort und fort alle Gestaltungen des Bewußtseins bis zu den höchsten hinauf. Es sucht sich darin auszuprägen und wächst doch immer wieder darüber hinaus, nimmt sie in den ursprünglichen Fluß der Bewegung zurück, um sie neu und bereichert daraus wieder hervortreten zu lassen. Von den klaren Bildungen des Bewußtseins fällt dann ein flüchtig erhellender Strahl wohl auch in das Chaos der Gefühle zurück: es möchte in ihnen sich wieder erkennen und ausgesprochen finden, indem es zugleich sie zu durchdringen, ihnen den warmen Atem seines ursprünglichen Lebens einzuhauchen sucht. Allein — spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr; und so bleibt das Gefühl seinem letzten tiefsten Gehalt nach unausgesprochen, weil unaussprechlich; seine Unendlichkeit ist es, die ein Aussprechen verbietet[1]." „Das Arbeiten selbst (nämlich die objektschaffende Tätigkeit des Bewußtseins), wenngleich gerichtet auf Heraussonderung allemal eines begrenzten Gegenstandes, steht doch im Ganzen jenes flutenden Lebens der Seele; dies Leben aber in seiner Unmittelbarkeit ordnet sich jeder Sonderrichtung des gestaltenden Tuns notwendig über[2]."

In diesen und ähnlichen Sätzen scheint vom Gefühl wie von einem Einzelwesen gesprochen zu werden. Es mag ja wohl richtig sein, daß sich aus sprachlichen Gründen dieser Schein, als werde von Abstraktionen wie von Einzelwesen gesprochen, nie ganz vermeiden läßt; wogegen freilich auch gesagt werden kann, daß schließlich das Denken sich die Sprache geschaffen hat und daß am Ende die sprachliche Unmöglichkeit, ohne Substantiva auszukommen, darauf hindeute, daß auch das Denken bei seiner klärenden Arbeit am Gegebenen der Orientierung am Einzelwesen schlechterdings nicht entraten könne. Mag man immerhin sagen, daß Ausdrücke, die das Gefühl als Einzelwesen vorauszu-

---

[1] S. 35f.

[2] S. 87 (Nachwort).

setzen scheinen, nur unvermeidliche Metaphern sind — manche der Metaphern, in denen Natorp spricht, sind eben doch so metaphorisch, daß sie drohen, jeden faßbaren Sinn zu verlieren, wenn man Ernst macht mit dem Gedanken, daß Gefühl eben nicht Einzelwesen sei. So kontrastiert Natorp's mythologisierende Sprache seltsam mit der zweifellosen Unmöglichkeit, das Gefühl eben als Einzelwesen zu begreifen. Besteht diese Unmöglichkeit für Natorp doch mindestens ebensosehr wie für uns. Für ihn involviert die Konstatierung eines Einzelwesen Einheit des Mannigfaltigen im Gegenstand, also eine weitgehende Objektivierung; wie könnte man also hoffen, mit den Begriffsbildungen, den Instrumenten der objektivierenden Wissenschaft dem Gefühl beikommen zu können, das ja gerade die Sphäre des allem Objektiven Korrelativ-Entgegengesetzten bezeichnet? Aber auch abgesehen hiervon führte der Versuch, das Gefühl als Einzelwesen zu verstehen, ja offensichtlich zu unaufhebbaren Widersprüchen. Wäre nämlich das Gefühl bei Natorp ein besonderes Einzelwesen, so hätten wir folgende Möglichkeiten: entweder wäre es dies gegenüber dem Bewußtsein als einem anderen besonderen Einzelwesen; dies widerspräche aber, auch abgesehen von der sonstigen Ungeheuerlichkeit des Gedankens, Natorp's ausdrücklicher Versicherung, daß Gefühl ihm nichts Besonderes oder gar Gesondertes gegenüber dem Ganzen des Bewußtseinslebens bedeute; dasselbe Bedenken trifft aber die zweite Möglichkeit, daß nämlich das vermeintliche Einzelwesen „Gefühl" ein Besonderes gegenüber dem nicht als Einzelwesen gedachten Bewußtsein sei. Denn jedes Einzelwesen ist doch sicher ein Besonderes gegenüber allem, was nicht Einzelwesen ist. So bliebe für das Einzelwesen „Gefühl" nur die dritte Möglichkeit, daß es nämlich eben das Bewußtsein in seiner „Konkretion" selbst bedeute. Aber auch das liegt weit ab von der Meinung Natorp's. Denn dann müßte ja eben dies „Gefühl" genannte Bewußtsein selbst Einzelwesen sein, eine Ansicht, gegen die Natorp mit dem ganzen schweren Rüstzeug von Kants

Kritik des ersten Paralogismus ankämpft[1]. Ein Einzelwesen soll also das, was Natorp Gefühl nennt, nicht bedeuten. Dann müßte es sich, wie zu erwarten wäre, eben als ein Allgemeines an einem Einzelwesen feststellen lassen. Aber auch das erscheint unmöglich. Denn welches Gegebene sollte jenes Einzelwesen sein, an dem sich „Gefühl" als Allgemeines fände? Etwa das Bewußtsein? Aber Natorp räumt ja kein Einzelwesen „Bewußtsein" ein, und auch abgesehen davon, soll ja das Gefühl nicht eine besondere „Seite" des Bewußtseinslebens neben anderen bedeuten. Kann also Gefühl nicht als Bestimmtheit eines Bewußtseins gefaßt werden, so bliebe als Einzelwesen, an dem das Gefühl sich als Allgemeines fände, nur der menschliche Leib bezw. ein Teil desselben, etwa das Gehirn. Aber auch das kann nicht Natorp's Meinung sein. Erhellt doch aus seiner ganzen Untersuchung mehr als genügend, daß er mit seiner Lehre vom Gefühlsursprung der Religion nicht eine physiologische Ableitung derselben geben will. Ferner aber handelt es sich doch beim Gefühl zweifellos um Seelisches, „Psychisches": das Gefühl vertritt das Subjektive im eminenten Sinn, und gerade für Natorp ist das Subjektive an der Erscheinung eben das Psychische an ihr. Umschreibt aber das Gefühl irgendwie Seelisches, so erweist sich der Versuch, Gefühl als Bestimmtheit des Leibes zu begreifen, als gänzlich sinnlos. Denn Seelisches kann niemals als Bestimmtheit eines Körpers, eines Dinges auftreten, wie jede Analyse des Gegebenen bestätigt.

So bliebe, um das „Gefühl" Genannte wissenschaftlich unterzubringen, uns nur die letzte Möglichkeit: daß nämlich Gefühl eine besondere Beziehung zwischen Gegebenem zum Ausdruck bringe. Und in der Tat, nach dieser Richtung weist Natorp selbst deutlich genug; von diesem Verständnis des Gefühls aus scheint sich seine ganze Gefühlstheorie erst aufzuhellen.

[1] Vgl. Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. 1888 I.

Das Gefühl wäre dann eine **Beziehung**, die den ganzen Bewußtseinsinhalt, das ganze Bewußtsein, nicht einen Teil, eine „Provinz“ desselben, umspannt, und dies ganze Bewußtsein eben doch in einer eigentümlichen Beleuchtung, der religiösen nämlich herausstellte. Welche Beziehung des Bewußtseinsinhalts nun das Gefühl vertrete, kann, sobald es einmal als Beziehung behauptet ist, nicht zweifelhaft sein. „Denn wenn allem Bewußtsein einerseits die Beziehung auf ein Objekt wesentlich ist, so ist ihm nicht minder wesentlich die andere Beziehung auf das Subjekt, dessen Bewußtsein es ist[1].“ „In der Tatsache des Bewußtseins lassen sich mehrere Momente unterscheiden, die in derselben zwar wirklich untrennbar vereint, in der Betrachtung jedoch notwendig auseinanderzuhalten sind: erstens der Inhalt, dessen man sich bewußt ist (Bewußtseinsinhalt), zweitens das Bewußtsein desselben oder seine Beziehungen auf das Ich; welches letztere man durch fernere Abstraktion als drittes Moment der Bewußtseinstatsache von der Beziehung selbst unterscheiden mag[2].“ Diese Beziehung auf das Subjekt, auf das „Ich“ wäre also das, was **Natorp** Gefühl nennt. Denn „ganz entschieden vertritt ja das Gefühl die Innerlichkeit des seelischen Lebens, die Subjektivität“, es hat „die Bedeutnung des Unmittelbaren, subjektiv Ursprünglichen“, aller Objektivierung Vorhergehenden und korrelativ Verbundenen. Das Gefühl, in dem der Ursprung der Religion zu suchen wäre, müßte also die notwendig an jedem Bewußtseinsinhalt aufzuweisende Beziehung auf das „Ich“ sein, kraft deren dieser Inhalt bewußt ist. Beziehung setzt mindestens zwei Gegebene voraus, zwischen denen die Beziehung besteht. Auch wenn gesagt wird, daß sich etwas auf sich selbst beziehe, so läßt sich doch immer zeigen, daß tatsächlich das erste Etwas und das zweite Etwas eben als zwei verschiedene Gegebene gehabt sind, sonst verliert die Rede von einer Beziehung jeden ernsthaften

[1] Rel. i. d. Gr. d. Humanität, S. 33.

[2] Einl. i. d. Psychologie nach kritischer Methode, S. 11.

Sinn. Wir verstehen nun wohl, was das eine der zwei in der „Gefühl“ genannten Beziehung aufeinander bezogenen Gegebenen sein soll: es ist irgend ein, oder besser der jedesmalige Bewußtseinsinhalt, also jedes besondere Gehabte als gewissermaßen für sich Seiendes, noch nicht subjektiv Bezogenes. Worauf wird nun dieser Inhalt im Gefühl bezogen? Darüber müssen wir offenbar klar sein, wenn anders uns das Besondere der „Gefühl“ genannten Beziehung verständlich werden soll. Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: eben auf das „Subjekt“, das „Ich“. Fragen wir nun aber, was dieses „Ich“ sei, so erhalten wir die Antwort, „Ich“ sei eben der Zielpunkt, der Beziehungspunkt dieser Beziehung. An der offenbaren Inhaltsarmut dieser Antwort brauchte man vielleicht nicht Anstoß zu nehmen, wäre nur irgendwie ein fester Punkt damit gegeben für das Verständnis der fraglichen Beziehung „Gefühl“. Das ist aber offenbar nicht geschehen; vielmehr liegt die Sache so: eine noch unbekannte, also zu bestimmende Beziehung y wird bestimmt durch ihren ebenfalls unbekannten, d. h. für sich nicht bestimmten Beziehungspunkt x; dieser Beziehungspunkt x hinwiederum soll bestimmt werden einzig und allein aus der nur durch ihn selbst bestimmbaren Beziehung y; ein Verfahren, das von jedem, der nicht zur Rettung einer Doktrin auch in ihren sinnlosesten Konsequenzen dem Sinnlosen künstlich noch einen Sinn abzuzwingen versucht, wenigstens als unfruchtbar bezeichnet werden muß. So zeigt sich denn, daß das Gefühl auch als Beziehung — nämlich des Bewußtseinsinhalts auf das „Ich“ — wie es von Natorp offenbar verstanden wird, wissenschaftlich nicht anerkannt werden kann. Es möchte etwa noch eingewendet werden: unsere Kritik treffe die gegenseitige Bestimmung der Beziehung aus dem Beziehungspunkt und des Beziehungspunkts aus der Beziehung nicht, denn es handle sich hier nicht um für sich seiende und daher zu bestimmende Größen, sondern vielmehr nur um die Hervorhebung von Abstraktionen an der für sich untrennbaren und unauflöslichen Tatsache des Bewußtseins. Es würde uns zu

weit von unserer Aufgabe abführen, wollten wir die Haltlosigkeit dieses Einwands, nämlich der Rede von diesen „letzten Abstraktionen“ ganz im allgemeinen nachweisen. Ich bemerke nur, daß es mir als eine sehr eigentümliche „Abstraktion“ erscheint, wenn von der allerdings durchaus einheitlichen Tatsache des Bewußtseins einerseits der Bewußtseinsinhalt, das Bewußte, andererseits das Subjekt, das „Ich“ also das Bewußte Habende, „abstrahiert“ wird. Ich gestehe, dann nicht mehr zu wissen, was „abstrahieren“ heißt. Aber räumen wir auch einmal ein, „Gefühl“ als die Beziehung eines „Bewußtseinsinhalts“ auf das „Ich“ sei nur eine Abstraktion, und sehen wir zu, welche Folge für die religionswissenschaftliche Frage ein solches Zugeständnis hätte. Das Gefühl (also die nur als Abstraktion faßbare subjektive Beziehung jedes Bewußtseinsinhalts) ist nach Natorp Grund und Sphäre der Religion. Um Gefühlsgegebenes handelt es sich in ihr und zwar, da die Religion durch ihren Gefühlscharakter wesentlich bestimmt wird, lediglich um Gefühlsgegebenes. Ich sehe nun nicht, wie man von solchen Voraussetzungen aus der Folgerung entgehen könnte, daß die Religion selbst nichts anderes sei, als eine durch Abstraktion am Bewußtseinsinhalt hervorhebbare Seite, und nicht eine besondere für sich bestimmbare Beziehung zwischen besonderem und gesondertem Gegebenen. Dabei ist natürlich auch nicht zu vergessen, daß jenes die Religion konstituierende subjektive Moment, nämlich die Beziehung eines Inhalts auf das Ich, sich natürlich an jedem Bewußtseinsinhalt ohne Unterschied aufweisen lassen müßte. Es gäbe also nach dieser Lehre nicht Gegebenes, das im Unterschied vom Anderen als religiös bestimmt werden müßte, es gäbe überhaupt nicht religiöse Gemütszustände, Vorgänge, Handlungen usw. im Unterschied von anderen, denen eben das Merkmal des Religiösen abgeht, sondern an allem, was überhaupt Bewußtseinsinhalt werden kann, müßte notwendig und im selben Sinn jene subjektive Gefühlsbeziehung auftreten, welche recht eigentlich die Sphäre der Religion sein soll. Ich leugne nun nicht, daß es

schon Theorien von der Religion gegeben hat, die solches oder dem ähnliches behaupten. Die Existenz solcher Theorien kann aber für uns kein Gewicht haben, denn in der religionswissenschaftlichen Arbeit sind wir gehalten, uns in erster Linie an dem Gegebenen der Religion zu orientieren und also da, wo dieses Gegebene mit irgend einer Religionsphilosophie oder deren Konsequenzen in Widerspruch gerät, diese Doktrin aufzugeben, um dem Gegebenen gerecht werden zu können. Und dieses Gegebene scheint mit nun klar und überzeugend genug zu lehren, daß es Religiöses und Nichtreligiöses in sich befaßt, daß es Gemütszustände, Willenshandlungen, Worte und Taten gibt, die wir als religiöse bestimmen müssen im deutlichen Gegensatz zu anderen, bei denen zu solcher Bestimmung sich schlechterdings kein Anhaltspunkt finden läßt, die wir daher mit vollem Recht religiös indifferente, nicht-religiöse nennen. Und selbst, wenn uns jemand dies nicht zugestände und vielmehr die Ansicht verträte, daß jene von uns als nicht religiöse bestimmten Vorgänge sich bei näherem Zusehen schließlich doch auch als religiös bestimmt, nur scheinbar religiös indifferent herausstellten, so müßte er angesichts der offenbarsten und unmißverständlichsten Tatsachen doch das eine einräumen, daß hinsichtlich der religiösen Bestimmung sehr große, nicht aus der Welt zu schaffende Unterschiede bestehen, daß neben Zuständen, Vorgängen usw., die wir im eminenten Sinn religiös nennen, andere sich finden, bei denen das Merkmal des Religiösen, wenn überhaupt vorhanden, doch außerordentlich zurücktritt und oft kaum mehr wahrnehmbar ist. Mit diesem unbezweifelbaren und nicht wegzudeutelnden Befund haben sich denn auch alle religionsphilosophischen Theorien auseinander setzen müssen, die das Religiöse als das notwendig und durchgehends an jedem Bewußtseinsinhalt, als auch in jedem Bewußtseinsaugenblick aufweisbare Moment d. h. aber letztlich als notwendige apriorische logische Beziehung zwischen Bewußtseinsinhalten unter sich oder zum „Ich" bestimmen wollten. Jede Philosophie, die in diesem

Sinn ein religiöses apriori sucht, sah sich doch immer wieder zu dem Zugeständnis gezwungen, daß dieses logisch-apriorische religiöse Moment bald stärker, bald schwächer, bald deutlicher, bald weniger deutlich oder gar bald bewußt, bald unbewußt vorhanden sei. Nun ist freilich eine logische Beziehung zwischen Inhalten oder eine solche zwischen Bewußtsein und Inhalten immer nur für das beziehende Bewußtsein vorhanden, und es wird selbst der, welcher angesichts der Tatsachen des Seelenlebens von unbewußten Vorstellungen oder unbewußten Wollungen u. dergl. glaubt sprechen zu können, doch der Behauptung von unbewußten Beziehungen zwischen Bewußtseinsinhalten unter sich oder gar zwischen Inhalten und Bewußtsein ernsthaft keinen Sinn abgewinnen können. Aber auch wer trotzdem einerseits das Religiöse als eine apriorische Beziehung behaupten will und doch andererseits einräumen muß, daß sich dieses Religiöse bald stärker, bald schwächer, bald deutlicher, bald weniger deutlich an den verschiedenen Inhalten geltend mache, verwickelt sich in unauflösliche Widersprüche. Soll nämlich der transzendentale Grund der Religion in einer zwischen Bewußtseinsinhalten und Bewußtsein immer und notwendig aufweisbaren apriorischen Beziehung gesucht werden — und das war für uns die letzte Möglichkeit, zu einer Deutung des von Natorp „Gefühl" Genannten zu gelangen — so steht diesem Gedanken der andere im Weg, daß eine solche apriorische Beziehung dann durch alle Inhalte identisch, als durchaus dieselbe und in gleicher Weise an jedem Inhalt aufweisbar sein muß. Denn offenbar hat es keinen Sinn, von einer logischen Beziehung zwischen Gegebenem zu sagen, sie sei stärker oder schwächer, deutlicher oder undeutlicher. So kann dann keine Lehre, die bei Begründung der Religion ihre Zuflucht zu einer apriorischen Beziehung an Bewußtseinsinhalten nimmt, den tatsächlich vorhandenen Unterschieden zwischen eminent religiös bestimmtem und religiös indifferentem oder fast indifferentem Gegebenen gerecht werden, wenn anders sie sich selbst treu

bleibt. Eben diese Unterschiede verbieten es schlechtweg, den „Grund“ der Religion in einer am Bewußtseinsinhalt als solchem aufweisbaren durchgehends identischen apriorischen Beziehung zu suchen.

Ist demnach das von Natorp „Gefühl“ Genannte, nämlich jenes „Gefühl“, in dem Grund und Wurzel der Religion zu suchen wäre, in dieser Rolle und Aufgabe als Beziehung zwischen Gegebenem nicht zu verstehen, und konnte es, wie wir oben sahen, auch nicht als Einzelwesen noch als Allgemeines am Einzelwesen angesprochen werden, so läßt es sich eben überhaupt im Reich des Gegebenen nicht unterbringen, und es kann darum der Terminus „Gefühl“ jedenfalls keinen Anspruch darauf machen, ein wissenschaftlich bestimmtes Wirkliches zum Ausdruck zu bringen. Das müßte aber von ihm verlangt werden, wenn anders er zur wissenschaftlichen Bestimmung und Erklärung eines Wirklichen, nämlich der vorliegenden Erscheinungen der Religion, brauchbare Dienste leisten soll. Vielmehr erweist sich der Ausdruck als eine lose Umschreibung gewisser psychologischer Abstraktionen und letzter Ergebnisse erkenntnistheoretischer Analyse, die einen Sinn nur bewahren können am Analysierten selbst und an dem, von dem sie abstrahiert sind. Es werden jedoch bei Natorp die unter dem Namen „Gefühl“ zusammengefaßten Abstraktionen und letzten Zerlegungen gegenüber dem Analysierten und Zerlegten verselbständigt unter Aufgabe ihres ursprünglichen Sinnes, um so von diesen Abstraktionen aus Beurteilungsprinzipien für das Analysierte, nämlich die Religion, zu gewinnen.

Vergegenwärtigen wir uns nochmals die Hauptgedanken der Natorp'schen Religionstheorie und die Ergebnisse unserer Kritik an ihr. Der Zielgedanke Natorps war die Ablehnung eines besonderen Wirklichen als Gegenstandes der Religion, weil ein solcher Gegenstand der ganzen übrigen Bewußtseinswelt transzendent sein müsste, indem nämlich im Gegensatz zur Endlichkeit aller Gegenstände der Bewußtseinswelt hier das Unendliche selbst als Gegenstand gesetzt werde.

Wir sahen jedoch, daß die Religion ein solches Transzendente weder als ihren Gegenstand verlange noch überhaupt kenne, daß auch die Aussagen der Religion über ihren besonderen Gegenstand durchaus nicht auf ein solches Transzendentes gedeutet werden müßten. Wird nämlich behauptet, die Religion setze das Unendliche als ihr Objekt, so ist diese Behauptung nicht an den psychologischen und historischen Daten der Religion orientiert, und es läßt sich ihr überhaupt kein eindeutiger Sinn abgewinnen, da der Gebrauch des Wortes „unendlich" fortwährend zwischen den Bedeutungen „unendlich = ungestaltet" (vorerkenntnismäßig) und „unendlich = absolut" (vollendete Synthesis, absolute Erkenntnis) hin- und herschwankt. Wird also ein besonderes Wirkliches als Gegenstand der Religion abgewiesen, weil es den Widersinn eines unendlichen transzendenten Gegenstandes involviere, so zeigt sich einerseits, daß dieser Widersinn ein selbstgemachter, nur aus den Grunddogmen des Kritizismus, nicht aus dem Gegebenen entspringender ist, andererseits aber, daß die ganze Beweisführung die Religion gar nicht trifft, die ja jenes Unendliche als vermeintlichen Gegenstand weder kennt noch braucht. Sofern weiter der Unendlichkeitsanspruch der Religion aus ihrem Gefühlscharakter hergeleitet werden sollte, ergab sich aus der schwankenden Bedeutung des Terminus „unendlich" das schwere Bedenken, daß höchstens das Unendliche in jenem ersten Sinn des Gestaltlosen eine gewisse Beziehung zum „Gefühl" aufwies, die aber für das Unendliche-Absolute, auf das es doch eigentlich ankam, keineswegs aufgefunden oder nachgewiesen war. Außer dem aber schwebt angesichts des Gegebenen des religiösen Lebens die Behauptung vom Gefühl als Grund und Wurzel der Religion in der Luft, da ein Erweis für sie aus den religiösen Tatsachen heraus nicht geführt ist. Faßt man nämlich „Gefühl" im engeren psychologischen Sinn als seelisches Zuständliches, so würde die Behauptung vom Gefühlscharakter der Religion nur sagen, daß das religiöse bestimmte Bewußtsein besonders hohe Intensitäten von Lust und Unlust in

Verbindung mit seinem jeweiligen Gegenständlichen aufweise — ein Satz, der seine Richtigkeit haben mag, der aber gerade über das sachliche, inhaltliche Wesen der Religion nichts aussagt. Oder aber man faßt „Gefühl“ in jenem fließenden Sinn, den das Wort meist bei Natorp hat, als das Gebiet des noch nicht Geformten im Bewußtsein, dann ergibt sich, daß in diesem Sinn an jedem Bewußtseinsinhalt in jedem Bewußtseinsaugenblick in gleicher Weise und in gleichem Maße „Gefühlsmäßiges“ zu konstatieren wäre, da nämlich jedem Objekt, also jedem Geformten, insofern man von seiner Formung absieht, in abstrakter Korrelation ein Ungeformtes, Gestaltloses entspricht — nur daß wir allerdings derartige Abstraktionen für unfruchtbar halten müssen. Also kann auch von dieser Auffassung des Gefühlscharakters der Religion aus nichts gewonnen werden, was als das eigentlich Unterscheidende des Religiösen gegenüber dem übrigen Bewußtseinsleben angesprochen werden könnte und was die Besonderheit des Religiösen irgendwie klar bestimmte. Vielmehr wurde die Unklarheit nur noch größer, als wir beim Versuch, uns über das von Natorp „Gefühl“ Genannte selbst klar zu werden, erkannten, daß sein Erklärungsprinzip „Gefühl“ selbst nichts klar Bestimmtes, ja auch nichts klar Bestimmbares sei, und nur einer gewaltsamen Geburt aus dem Geist der Methode heraus sein schattenhaftes Dasein verdanke.

Um die Frage eines besonderen Wirklichen als besonderen Gegenstandes der Religion handelt es sich für uns, handelt es sich auch für Natorp. Unsere Betrachtung hat gezeigt, daß auf Natorps Weg und mit den Mitteln des Kritizismus wie er sie anwendet, für die Religion ein Wirkliches als ein besonderer, ihr eigener Gegenstand nicht zu erreichen ist. Dieses negative Resultat entspricht freilich der Tendenz der Natorp'schen Untersuchung: Natorp will ja zeigen, daß es einen besonderen Gegenstand der Religion nicht geben könne. Nur verliert eben Natorps negatives Resultat den wissenschaftlichen Wert, sobald man einsieht, daß es nicht

aus der Betrachtung des religiösen Gegebenen, sondern vielmehr aus dogmatischen Voraussetzungen der Erkenntnistheorie entspringt. Allerdings hat Natorp gezeigt, daß es seinem Kritizismus unmöglich ist, jenes besondere religiöse Wirkliche zu erreichen. Damit ist aber nicht die Unmöglichkeit eines besonderen Gegenstandes der Religion bewiesen, sondern nur die Unfähigkeit des Natorp'schen Kritizismus, dem Wirklichkeitsproblem der Religionsphilosophie gerecht zu werden. So hat es sich denn auch gezeigt, daß der ganze Gang der Untersuchung Natorps bis zum Endergebnis durchgängig bestimmt ist von dem einen psychologistischen Vorurteil in ihrem Ansatz. Nach zwei Seiten hin hat sich dieses Vorurteil als verhängnisvoll erwiesen: Einmal beim Wirklichkeitsbegriff überhaupt, der einerseits nur ein vom Bewußtsein Unabhängiges treffen kann und andererseits doch jeweils auf Gegebenes d. h. aber nach Natorp vom Bewußtsein Geformtes, also Unabhängiges angewandt werden muß. So substituiert sich der Behauptung eines Wirklichen in der Religion der Transzendenzanspruch der Religion, der allerdings dann leicht als Widersinn nachzuweisen ist, sofern er einen Gegenstand fordert, der doch kein besonderer Gegenstand sein soll. Andererseits verwirrt das psychologistische Vorurteil die Frage des Selbstbewußtseins, denn von jenem Vorurteil aus können wohl Wirkensverhältnisse zwischen „Inhalten" eines Bewußtseins verstanden werden, nicht aber Wirkensverhältnisse, deren eines Glied das Bewußtsein selbst wäre. Sie müssen vielmehr vom Standpunkt des Psychologismus aus betrachtet als reiner Widerspruch, als offenbarste Unmöglichkeit erscheinen. Gerade um solche Wirkensverhältnisse aber handelt es sich, wie wir sahen, in der Religion.

IV. Die Wirklichkeitsfrage in der Religion bei Nivellierung des Immanenz-Transzendenz-Gegensatzes [Simmel].

Von den kritizistischen Voraussetzungen aus, die Natorp als Ausgangspunkt nahm, erwies es sich als unmöglich, an

das Wirklichkeitsproblem der Religion überhaupt heranzukommen und, sei es in positivem, sei es in negativem Sinn darüber zu entscheiden. Es fragt sich nun freilich, ob der Grund hierfür in den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen alles Kritizismus überhaupt zu suchen sei, oder ob unser Urteil nur für die von Natorp vertretene, methodisch in erster Linie an der exakten Naturwissenschaft orientierte Ausgestaltung des Kritizismus gilt, deren Träger die Marburger Schule ist. Sollte nicht eine zwar auch kritizistische, aber jene naturalistische Einseitigkeit vermeidende und auf die grundlegenden Fragestellungen der Psychologie und der Kulturwissenschaft (Geschichte) eingehende Erkenntnistheorie den dem religiösen Gebiet eigenen Problemen gegenüber eine methodisch günstigere Position einnehmen und diesen eher gerecht werden können? Eine solche Erkenntnislehre würde ganz von selbst dazu gelangen, das psychologische und historische Material, an dem die religiösen Erscheinungen wissenschaftlich aufgewiesen und festgestellt sind, in weit höherem Maße, als dies bei Natorp geschah, bei ihrem Ansatz in Rechnung zu ziehen und auf Schritt und Tritt zu verwerten. Diese enge Fühlung mit der tatsächlichen Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens würde sie jedenfalls vor der Behauptung bewahren, das aller Besonderheiten, aller besonderen Formungen, Gestaltungen oder Bestimmungen entbehrende „Absolute“ oder „Unendliche“ sei der der Religion eignende Gegenstand oder auch Nichtgegenstand. Vielmehr müßte ein Blick auf das historische und psychologische Material mit hinreichender Deutlichkeit zeigen, daß das religiöse Gebiet eine ganze Welt ihm ausschließlich eigentümlicher Gestaltungen, Verbindungen und Beziehungen aufweist mit eben so vielen Besonderheiten und Merkmalen wie etwa das Gebiet der theoretischen Naturerkenntnis. Von hier aus müßte dann der Gedanke nahe liegen, das ganze Gebiet des Religiösen als ein nach eigenen Regeln und Gesetzen sich konstituierendes Erfahrungssystem zu erweisen, das in der ihm eigentümlichen Art der Verbindung und Ordnung

der mannigfaltigen Inhalte eine den anderen Welten der theoretischen Erkenntnis, des Sittlichen und des Ästhetischen durchaus ebenbürtige und koordinierte Geltung (als Wahrheit und Wirklichkeit) in sich trage und nur aus diesen Gesetzen seines Seins heraus auch wissenschaftlich verstanden werden könne.

In der Tat hat sich in dieser Richtung die moderne, von Kant beeinflußte Religionsphilosophie entwickelt. Durchweg zeigt sie die Tendenz, die religiöse Bewußtseinswelt als ein nach apriorisch-kategorialen Formgesetzen aufgebautes System zu verstehen, das kraft des ihm eigentümlichen Apriori den übrigen Bewußtseinswelten gegenüber seine Eigenbedeutung und sein Eigenrecht behauptet. Damit scheint der eigentliche Grundgedanke des Transzendentalismus in seiner methodischen Bedeutung herausgestellt und in durchaus berechtigter Analogie auf das Gebiet des Religiösen angewandt zu sein. Freilich hat man dabei, wie mir scheint, die Frage etwas zu leicht genommen, ob diese Ausdehnung des sogenannten Grundgedankens und Kerns der transzendentalen Methode auf alle Gebiete des Geisteslebens nicht auf die grundlegende Position entscheidend zurückwirke, sie in ihrer innersten Struktur modifiziere, ja zersetze, ob nicht, um ein naheliegendes Bild zu gebrauchen, durch diese Ausspannung und Verallgemeinerung der Methode das ursprünglich gewissermaßen in stabilem Gleichgewicht befindliche Gedankensystem, das seinen Schwerpunkt in der theoretischen Naturwissenschaft gehabt hatte, nunmehr in ein höchst labiles Gleichgewicht geraten sei, das bei der geringsten Erschütterung zum Zusammensturz führen müsse. R. h. es wäre zu fragen, ob nicht durch jene Koordinierung und Parallelisierung die zentrale und übergreifende Frage aller Wissenschaft, die Wahrheitsfrage im letzten Grund aufgelöst werde. Dies hängt aber mit unserem Gegenstand, dem Wirklichkeitsproblem in der Religion um so enger zusammen, als für den gesamten Kritizismus die Frage nach der Wirklichkeit eines Erfahrungsgegenstandes geradezu zusammenfällt mit der

Frage nach der Allgemeingiltigkeit, Objektivität, d. h. also Wahrheit der Erkenntnis dieses Gegenstandes. So wird uns denn die vorhin aufgeworfene Frage der methodischen Konsequenzen im folgenden noch wiederholt begegnen.

Seine ausgeprägteste und radikalste Form hat der oben skizzierte erkenntnistheoretische Typus der Koordinierung von Bewußtseinswelten in der Erkenntnislehre Georg Simmels gefunden. Nach ihm muß „jede der großen Formen unserer Existenz als fähig erwiesen werden, in ihrer Sprache die Ganzheit des Lebens zum Ausdruck zu bringen[1]". Die Parallelisierung und Koordinierung der Bewußtseinswelten wird bei ihm konsequent soweit durchgeführt, daß die verschiedenen Geisteswelten sich überhaupt nicht mehr durch ihre Inhalte unterscheiden, sondern nur noch durch die eigentümliche Art und Weise, wie die ihnen zugrundeliegende Kategorie diese Inhalte ordnet und durchdringt. Eine dieser grundlegenden formalen Kategorien ist nun nach Simmel die Religiosität; auch sie drückt in der ihr eigenen Sprache das gesamte Sein aus (Sein hier = Bewußtseinsinhalt)[2]. Zu diesen Kategorien gehört auch die des Seins, in deren Gebiet die theoretische Feststellung der Existenz, der Wirklichkeit eines Inhaltes fällt. Da nun keine dieser allumfassenden Kategorien in die andere übergreifen kann[3], so entsteht das Problem, wie dieses erkenntnistheoretische Schema sich zu dem Wirklichkeitsanspruch der Religion stellen wird, und ob sich angesichts des in den Selbstaussagen der Religion enthaltenen Wirklichkeitscharakters der religiösen Gegenstände jene Parallelisierung aller Bewußtseinsebenen ohne Schnittlinie durchführen läßt. Es wird zu fragen sein, ob nicht gerade das religiöse Tatsachengebiet mit zwingender Gewalt zu der Feststellung drängt, daß die Seins-

---

[1] Georg Simmel, Die Religion (Die Gesellschaft, Sammlung sozialpsychologischer Monographien Bd. 2) 1906, S. 8.

[2] G. Simmel, Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion, Ztschr. f. Phil. u. phil. Krit. N. F. Bd. 119, S. 13f.

[3] S. 14.

frage im Sinne der Wirklichkeitsfrage eine übergreifende ist, die durch jene prinzipiell geschiedenen Bewußtseinsebenen oder doch einige unter ihnen hindurchgeht und so ihrer völligen Parallelisierung entgegensteht. Da nun die Seinswelt des theoretischen Erkennens, unter die auch die Feststellung der Wirklichkeit fällt, von Simmel als eines jener großen allumfassenden und daher den andern gegenüber ausschließlichen Kategorienreiche angesprochen wird, so scheint also die Religion mit ihrem Anspruch gegenständlicher Wirklichkeit die Forderung zu stellen, daß doch eine jener Bewußtseinswelten — deren exklusives Verhältnis zu einander von Simmel ausdrücklich mit dem der Attribute *cogitatio* und *extensio* bei Spinoza verglichen wird — in eine andere übergreife, was Simmel ausdrücklich und in leicht einzusehender Folgerichtigkeit mit den Prinzipien seiner Erkenntnislehre für unvereinbar erklärt. Diese methodische Schwierigkeit erweist sich aber bei näherem Zusehen wieder als die alte Frage der Transzendenz in neuer Umhüllung, als jene Transzendenzfrage, die nach unserer These im Machtbereich des Kritizismus die unvermeidliche Maske des Wirklichkeitsproblems bleibt.

„Man braucht die Giltigkeit der religiösen Behauptungen, die Inspiration ihrer Gründer, die Wirklichkeit ihrer Gegenstände und des Verkehrs mit Gott keineswegs in Abrede zu stellen und muß dennoch daran festhalten, daß Religion als solche ein Vorgang im menschlichen Bewußtsein und weiter nichts ist. Zugegeben, daß ein Verhältnis zwischen Gott und der einzelnen Seele besteht, so ist uns doch nur die in der letzteren belegene Seite desselben gegeben. Religion ist nicht dieses Verhältnis als ein Ganzes gedacht, als die Einheit, welche seine Elemente zusammenschließt .... Religion ist vielmehr nur das subjektive Verhalten des Menschen, durch welches er eine Seite jenes Beziehungsganzen bildet, oder vielleicht die subjektive Reaktion auf die Wirklichkeit desselben, sie ist durchaus ein menschliches Fühlen, Glauben, Handeln oder wie man sonst die Funktion einreihen mag,

die unseren Anteil an dem Verhältnis zwischen Gott und uns ausmacht oder ausdrückt und die nur als ein Zustand oder Ereignis in unserer Seele gegeben ist . . . Wie wir die objektive Welt, die den Inhalt des Denkprozesses bildet, von diesem Prozesse zu unterscheiden haben, so den religiösen Inhalt in seinem objektiven Bestande und Giltigkeit, von der Religion als subjektiv-menschlichem Prozesse[1]."

Man muß sich hüten, in diesen Sätzen von vornherein eine rein subjektivistische Auffassung der Religion im gewöhnlichen Sinn von „Subjektivismus" zu sehen. Der radikale Subjektivist behauptet, daß es sich in der Religion überhaupt um nichts anderes handle, als um Zustände des Subjekts und um Vorgänge im Subjekt, daß also auch das Gegenständliche im religiösen Subjekt nicht Gegenstand im objektiven Sinn sei, sondern allein zum Subjekt gehöriger Inhalt. Nicht das ist der Zielpunkt von Simmels einleitenden Ausführungen. Die Frage nach dem Gegenständlichen in der Religion, nach den „religiösen Inhalten" und ihrem objektiven Bestand will er zunächst in Schwebe lassen, es soll gewissermaßen nur der Sprachgebrauch des Wortes Religion festgestellt werden. Zugegeben nämlich, es gebe ein Beziehungsverhältnis zwischen Gott und Seele, so ist doch das objektive Vorhandensein dieses Verhältnisses nicht Religion, sondern Religion nennen wir nach Simmel nur die uns Menschen zugekehrte Seite dieses Verhältnisses. Dies ist die erste Begrenzung im Gebrauch des vielgewendeten Wortes Religion. Ihr liegt zweifellos ein richtiger Gedanke zugrunde; einen Subjektivismus involviert sie nicht. Simmel geht allerdings noch einen bedeutungsvollen Schritt weiter; denn es sind zwei verschiedene Gedanken, zu behaupten: Religion ist die uns zugekehrte Seite eines bestehenden Verhältnisses zwischen Gott und Seele, und: nur die in letzterer gelegene Seite dieses Verhältnisses ist uns gegeben[1]. Es hatte sich uns gezeigt, daß es sich in der Tat in der Religion um ein Verhältnis

[1] ibid. S. 12.

zwischen Gott und der Seele und zwar um ein angebliches Wirkensverhältnis zwischen beiden handle. Niemand wird leugnen, daß die psychologischen und historischen Dokumente, aus denen wir den in der Religion vorliegenden Tatbestand ableiteten, sich als menschliche Erlebnisse, Gefühle, Vorstellungen, Willensakte sei es des Einzelnen, sei es der Masse, geben. Und zweifellos sind sie als menschlich zu bezeichnen, nicht nur sofern sie jedenfalls von einem menschlichen Bewußtsein gehabt sein müssen, sondern sofern es sich um Vorgänge, um Veränderungen handelt, bei denen immer das menschliche Bewußtsein nicht nur als wissendes, habendes, sondern als am Ablauf dieser Vorgänge mitbeteiligtes, sich veränderndes findet. Ja selbst das ist zuzugeben, daß eine genaue, ins Einzelne gehende Beschreibung und Zergliederung auch bei Voraussetzung eines zwischen Seele und Gott bestehenden Verhältnisses immer nur bei der menschlichen Seite möglich sein wird, und daß also die beschreibende Religionswissenschaft als ihr Material immer nur Menschliches, menschliche Erlebnisse, Gefühle, Handlungen usw. vorfinden und benutzen wird. Wer die Religion betrachten will, wird gewiß immer nur menschliche Vorgänge an Einzelwesen oder an Gruppen beobachten können. In diesem Sinn habe auch ich nicht gesagt, Religion sei ein Wirkensverhältnis zwischen der Menschenseele und einem „göttlichen“ Bewußtsein, sondern vielmehr, in der Religion handle es sich um ein solches Wirkensverhältnis. Ich erkenne also in weitgehendem Maße das subjektive Element an, das in dem Begriff „Religion“ oder vielmehr in dem allgemein üblichen und zu Recht bestehenden Gebrauch dieses Wortes vorliegt, und dem negativen Teil von Simmels These, „Religion sei nicht dieses Verhältnis als ein Ganzes gedacht, als die Einheit, welche seine Elemente zusammenschließt“, könnte ich mich in dem eben entwickelten Sinn völlig anschließen. Nur vermag ich weder zu verstehen noch zuzugeben, daß jene zweite These: „nur die in der menschlichen Seele belegene Seite dieses Verhältnisses ist uns gegeben“ mit der ersten identisch sei oder

aus ihr folge. Man kann rückhaltlos zugeben, daß jedes einzelne religiöse Forschungsobjekt immer nur als menschliches Erlebnis gegeben sei und dennoch mit gutem Recht behaupten, daß trotzdem beide Teile des Verhältnisses sich als gegeben aufweisen lassen, d. h., daß das Verhältnis als Ganzes irgendwie gegeben ist und daher als solches auch bestimmt werden kann und muß, wobei immer festzuhalten ist, daß eine ins Detail gehende Beschreibung jeweils nur von der sogenannten menschlichen Seite möglich ist.

Man kann ein religiöses Erlebnis psychologisch analysieren und bestimmen als eine Reihe sich ablösender Bestimmtheitsbesonderheiten der Seele, ohne darin etwas anderes zu finden als die Seele und ihre Bestimmtheitsbesonderheiten, oder etwa auch ohne eine „andere Seite" eines Verhältnisses erschließen zu müssen. Denn gerade um ein Verhältnis der Seele zu einem von ihr Unterschiedenen, das doch nicht ihr Leib wäre, handelt es sich hier nicht. Man kann aber ein religiöses Erlebnis auch sachlich, inhaltlich, d. h. eben als religiöses betrachten und dabei die Entdeckung machen, daß jedem religiösen Augenblick der Seele die Beziehung auf ein von ihr Unterschiedenes notwendig eigen ist, dergestalt, daß sein religiöser Charakter sofort schwindet und mit allem Scharfsinn nicht mehr festzustellen ist, sobald jene eigentümliche Beziehung außeracht gelassen und unterdrückt wird, die eben jenen Tatbestand zum Ausdruck bringt, daß es sich in der Religion um ein Verhältnis der Seele zu einem von ihr unterschiedenen, in seinen allgemeinen Bestimmtheiten wenigstens Feststellbaren handelt. Sowie diese im unmittelbaren Bestand des religiösen Erlebnisses vorliegende Beziehung nicht beachtet wird, fällt es selbst rettungslos auseinander und ist aus seinen Zerfallsprodukten schlechterdings weder zusammenzusetzen noch zu verstehen. Diese Zerfallsprodukte mögen im Einzelnen selbst wieder psychologisch bestimmbar sein, aber bei der genauesten Analyse wird man an den Einzelnen nichts mehr finden, wodurch sie sich als religiös erwiesen. Denn das Religiöse hing eben einzig und

allein an jener Beziehung, ohne die der Krystall in amorphes Material zerfällt. Ist dem aber so, dann sind in dem religiösen Erlebnis, gerade sofern es als religiöses erlebt und bestimmt wird, mit jener notwendigen Beziehung beide Seiten des religiösen Verhältnisses irgend wie gegeben, denn sonst könnte es als religiöses gar nicht zustande kommen. Dabei mag die eine oder andere Seite in sehr undeutlicher, unvollkommener Bestimmung gegeben sein, und zwar, wie mir scheint, vielfach die menschliche ebenso undeutlich, ja vielleicht sogar manchmal — im mystischen Erlebnis — noch undeutlicher und verschwommener als die „göttliche". Läge dieses eigentümliche Verhältnis mit seinen beiden Seiten im religiösen Erlebnis nicht unmittelbar gegeben vor, woher sollte auch die in der Praxis und Theorie der Religion doch überall auftretende Auffassung ihren letzten Ursprung haben, daß eben jenes Verhältnis wirklich sei? Es läßt sich denn auch aus der Geschichte zeigen, daß all die großen religiösen Kontroversen und Kämpfe ihren letzten Drehpunkt immer in jener Nicht-Ich-Seite des religiösen Verhältnisses hatten und nicht in der psychologisch bestimmbaren Besonderheit der Seele. Ist also, wie ich ausführte, jenes religiöse Verhältnis mit seinen beiden Seiten im unmittelbaren Bestand des Erlebnisses aufweisbar gegeben, so ist es ein für die Religionswissenschaft unfruchtbares und im letzten Grunde auch undurchführbares Unternehmen, die Religion „zunächst" nur als „subjektives Verhalten" des Menschen betrachten und verstehen zu wollen und hinterher als sekundäre Frage zu prüfen, ob über dieses Subjektive hinaus noch ein Objektives gesetzt werden könne, eine Frage, die ehrlicher- und konsequenterweise dann natürlich immer verneint werden muß. Es wird solchem Verfahren nie gelingen, das Religiöse als Religiöses zu fassen, man wird immer nur zu psychologischen Beschreibungen gelangen, die dann auch auf irgend welche andere Gebiete, z. B. soziale Verhältnisse passen, und damit deutlich beweisen, daß während des Destillationsprozesses das, was eigentlich destilliert werden sollte, entwichen ist. Es wird denn auch bei

der peinlichsten und sorgfältigsten Reproduktion dieser Art der Religiöse in dem wissenschaftlichen Präparat sein Erlebnis kaum wiederzuerkennen vermögen. Vielmehr ist unbedingt festzuhalten, daß die Zergliederung eines religiösen Erlebnisses — wie diejenige der Struktur objektiver religiöser Bildungen — jeweils auf jenes Verhältnis zwischen Seele und „Gott" als unmittelbar Gegebenes, wenn auch ungenügend Bestimmtes führt, und daß gerade daran der religiöse Charakter des Erlebnisses hängt. Es ist das zentralste, eigentlich religiöse Interesse des religiösen Subjekts, jene Nicht-Ich-Seite erstens gegenständlich und zweitens als wirklichen Gegenstand zu haben.

Aber kein Psychologismus vermag diesen Selbstaussagen des religiösen Bewußtseins gerecht zu werden, ohne sie umzubiegen. Auch hier tritt uns wieder jenes lähmende, dem Ding abgestohlene Dogma entgegen: was das Bewußtsein oder die Seele hat, so meint man, das ist ein Bestandteil von ihr, das gehört zu ihr; welches auch immer der wirkliche Tatbestand sein mag, der der Religion zugrundeliegt, auf den sie hindeuten mag — gesetzt, es sei dies ein reales Verhältnis zwischen Seele und Gottheit — was wir davon wissen, das muß, um überhaupt gewußt zu werden, irgend einmal das Erlebnis einer Seele gewesen sein. Erlebnis, das ist „Vorgang" in der Seele, im Bewußtsein; Erlebtes, das muß in die Seele eingegangen sein, es ist Inhalt der Seele, Bewußtseinsinhalt geworden, es ist ein zum Bewußtsein Gehöriges, sonst wäre es nicht vom Bewußtsein gehabt; alle Religion, wo wir ihrer habhaft werden können, ist irgendwie Erlebnis, Vorgang in der Seele, Seele, in der dieser Vorgang abläuft; gegeben ist uns jedenfalls immer nur diese seelische, menschliche Seite. Das ist die psychologistische Argumentation, die hinter Simmels These steht. Sie ist uns auch anderwärts begegnet. Wer die psychologistische Voraussetzung nicht teilt, wird dagegen folgende Überlegung anstellen: immer handelt es sich in der Religion um etwas von der Seele Erlebtes; um Erlebtes zu sein, muß es jedenfalls von dem Bewußtsein, von der Seele gehabt sein, denn alles,

von dem wir überhaupt reden können, muß uns doch Gegebenes d. i. Gehabtes sein, ja selbst fragen können wir sinnvoller Weise nur nach einem schon Gehabten; was wir nicht haben, das können wir auch nicht unter Frage stellen. Das vom Bewußtsein Gehabte, der Bewußtseinsbesitz enthält nun einerseits zu diesem Bewußtsein Gehöriges, anderseits zu ihm nicht Gehöriges, aber dennoch ist beides dem Bewußtsein Gegebenes[1]. Unter dem von der Seele Erlebten kann sich also zur Seele Gehöriges und zu ihr nicht Gehöriges finden. Der Satz, daß es sich bei aller Religion um Erlebnis einer Seele handelt, widerstreitet also für uns nicht dem anderen, daß das die Religion konstituierende Verhältnis zwischen Seele und Gottheit mit seinen beiden Seiten eben der Seele Gegebenes d. i. Gehabtes sei; ja ohne, daß dies der Fall wäre, würden wir niemals ein Erlebtes als religiöses ansprechen können. Diese Stellung zum Problem des Gegebenen ermöglicht es uns, dem ganz eigenartigen Befund gerecht zu werden, welchen die Analyse des religiösen Erlebnisses ergibt; behauptet doch die Seele, dabei etwas erlebt zu haben, was nicht sie selbst noch ihr Zugehöriges, sondern von ihr Geschiedenes ist. Niemals wird der Religiöse nämlich zugeben, daß ihm in seinem Erlebnis nur „die menschliche Seite" gegeben gewesen sei, immer wird er behaupten, auch jenes Andere in seiner Beziehung auf sich gehabt zu haben. Nichts liegt mir hier ferner, als aus dieser Selbstaussage des religiösen Erlebnisses etwa die Wirklichkeit des gehabten Anderen begründen zu wollen, wie dies hin und wieder in der Theologie unternommen wurde[2]. Nicht um die Frage der Wirklichkeit handelt es sich für uns angesichts der grundlegenden These Simmels, sondern zunächst um die Frage der Gegebenheit. Was ich behaupte, ist nicht, man könne zu keinem Verständnis des Religiösen gelangen, ohne die Wirklichkeit eines in der Religion erlebten Anderen anzuerkennen, vielmehr

[1] S. Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft, S. 73ff.

[2] Ein solcher Versuch liegt z. B. vor in der Lehre der Dogmatik von dem *testimonium spiritus sancti internum*.

betone ich ausdrücklich, daß, wie jedes vorwissenschaftliche Wirklichkeitsurteil, so auch das von dem Religiösen über die Wirklichkeit seines Erlebten gefällte Urteil der Nachprüfung durch die Wissenschaft bedarf. Gegen Simmels These verfechte ich vielmehr nur das eine: das Religiöse könne in seiner Eigenart nur dann erfaßt werden, wenn man unbefangen zugestehe, daß im religiösen Erlebnis die Seele sich als in einem Verhältnis zu einem Anderen, das nicht sie selbst ist, stehend wisse, wozu zweifellos gehört, daß dieses Andere, in seinem Verhältnis zur Seele dieser, ob auch noch so unbestimmt, Gegebenes sein muss. Die Frage nach der Wirklichkeit dieses Anderen hängt damit allerdings insofern schon zusammen, als über Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit irgend eines Etwas doch nur der entscheiden kann, dem dieses Etwas ein Gegebenes ist. Wer die Gegebenheit leugnet, der reicht auch an die Frage der Wirklichkeit nicht hinan.

Wir haben also auch hier wieder die typische Form des kritizistischen Ansatzes: alles Religiöse ist jedenfalls zunächst Bewußtseinsinhalt, dieser Bewußtseinsinhalt als ein zum Bewußtsein Gehöriges, weil vom Bewußtsein Geformtes, kann auf ein anderes, nicht zum Bewußtsein Gehöriges, von ihm Verschiedenes vielleicht hindeuten, aber es nicht selbst enthalten. Über die Sphäre des Bewußtseins kommt der Kritizist also nicht hinaus, kann er auch sinnvoller Weise gar nicht hinauskommen wollen. Wiederum haben wir Bewußtsein und die mannigfaltigen Inhalte innerhalb des Bewußtseins, und in diese Mannigfaltigkeit bringen Ordnung und Sinn einzig die sie umspannenden und beherrschenden kategorialen Formen des Bewußtseins. Und die besonderen Beziehungen und Verhältnisse, die wir zwischen den Inhalten feststellen, sind die Auswirkungen gewisser großen Formen unserer Bewußtseinswelt und leiten allein von ihnen den Rechtstitel ihrer Geltung ab. Wiederum ist in diesem Ansatz das Vorurteil des Psychologismus zu entdecken, dem alles von der Seele Gehabte letztlich selbst ein Seelisches ist.

Das Gegensatzschema „Form-Inhalt“ beherrscht denn auch vom Anfang bis zum Ende Simmels Untersuchung. Gehört ihm doch dieser Gegensatz zu den letzten Voraussetzungen des Denkens überhaupt. „Es gibt vielleicht keine Notwendigkeit des Denkens, deren wir uns — obgleich sie weder logischen Zwang, noch den der fühlbar gegebenen Tatsächlichkeit enthält — so wenig entschlagen können, als der Zerlegung der Dinge in Inhalt und Form[1].“ Überall im Gesamtumkreis des Kritizismus wirkt sich dieser Gegensatz nun in zwei gleich Stockwerken sich überbauenden Reichen aus. Eine Gruppe von Formen läßt aus gänzlich ungeformtem Stoff (z. B. bei Kant der „Empfindung“, bei den theologischen Kritizisten dem „reinen Inhalt“) die Mannigfaltigkeit des einzelnen Gegebenen, der „Inhalte“ zusammengerinnen. Über diesen so gewonnenen Inhalten waltet jedoch ein weiteres höheres Reich von Formen, die aus ihnen in neuen Synthesen die großen systematischen Gebäude unserer Geisteswelt aufbauen. Bei Kant ist diese Gliederung der zwei Formstockwerke vorbereitet in der Unterscheidung von „Kategorien“ und „Ideen“, nur daß den „Ideen“ ein nur „regulativer“ Gebrauch vorbehalten sein soll, eine Forderung, der Kant selbst in seiner Ideenlehre nicht zu genügen vermochte. Der teleologische Kritizismus unterscheidet „konstitutive“ Formen, die das gemeinsame Material aller weiteren „Begriffsbildungen“ schaffen, von den „methodologischen“ Formen, welche die Reiche der Einzelwissenschaften und sonstigen Bewußtseinswelten aufbauen. Auch bei Simmel macht sich dieses Schema der zwei Stockwerke geltend. Aus den „logisch fixierbaren“, also schon konstitutiv geformten Inhalten bauen sich nach ihm in neuen Formungen neue, übergeordnete, unter sich selbst koordinierte Schöpfungen auf. Und zwar ist es Simmel, der mit der konstitutiven Bedeutung auch der methodologischen Formen am konsequentesten Ernst macht. Terminologisch prägt sich das in

[1] G. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, S. 16.

dem außerordentlichen freien Gebrauch des Wortes „Kategorie“ aus. Haben aber diese Kategorien des zweiten Stockwerkes wirklich konstitutive Bedeutung, sind sie nicht mehr von, wenn ich so sagen darf, relativer Geltung, sodaß sie, wie beim teleologischen Kritizismus, von den besonderen methodologischen Zwecksetzungen bestimmt wären, ist ihre Herrschaft vielmehr eine ungebundene, nicht mehr auf bestimmte Erkenntniszwecke eingeschränkte, also absolute, so muß aus solcher Wendung der Sache auch die weitere, notwendige Konsequenz gezogen werden, so paradox sie sich auch anhören mag: der Herrschaftsbereich jeder einzelnen jener großen Kategorien muß prinzipiell alle überhaupt möglichen Inhalte umfassen, sie müssen in ihrer Gesamtheit in jede dieser Formen eingehen können, um so die in ihrer Geltung einander völlig koordinierten, in verschiedenen parallelen Ebenen liegenden Reiche des Geisteslebens zu konstituieren.

Dies ist in der Tat der Fall bei Simmels Kategorienlehre. Seine Kategorien sind Prinzipien der Ordnung aller denkbaren Inhalte. „Jede der großen Formen unserer Existenz muß als fähig erwiesen werden, in ihrer Sprache die Ganzheit des Lebens zum Ausdruck zu bringen[1].“ Jede dieser methodologischen Formen im weitesten Sinn des Wortes — sofern er hinausgreift über das Gebiet des theoretischen Erkennens und alle Gebiete des Geisteslebens einbezieht — enthält „die Welt als Inhalt, als das in sich bestimmte, aber in seiner Unmittelbarkeit uns nicht ergreifbare Dasein — dadurch indes greifbar gemacht, daß es in einer Mannigfaltigkeit von Formen ausgestaltet ist, deren jede prinzipiell seine Ganzheit zu ihrem Inhalt gewinnt. Die Wissenschaft und die Kunst, die Religion und die gefühlsmäßig-innerliche Verarbeitung der Welt, die sinnliche Auffassung und der Zusammenhang der Dinge nach einem Sinn und Wert — dies und vielleicht noch andere sind die großen Formen, durch welche jeder

[1] Simmel, Die Religion, S. 8.

einzelne Teil des Weltinhaltes sozusagen hindurchpassieren kann oder soll[1].“ „Die großen Kategorien unseres inneren Lebens, das Sein wie das Sollen, die Möglichkeit wie die Notwendigkeit, das Wollen wie das Fürchten, bilden eine Reihe, durch welche die Sachgehalte des Bewußtseins, die logisch fixierbaren, begrifflichen Bedeutungen der Dinge hindurchpassieren, man kann sie mit den verschiedenen Aggregatzuständen vergleichen, welche ein und derselbe chemische Stoff anzunehmen vermag, oder mit der Vielheit musikalischer Instrumente, auf denen ein und dieselbe Melodie, jedesmal aber mit einer besonderen Klangfarbe, gespielt werden kann“[2].

---

[1] Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, S. 16.

[2] Beitr. z. Erkenntnistheorie d. Rel., S. 12f. Die hier nicht ohne Absicht ausgewählten Zitate zeigen, in welch’ weitem, kaum mehr faßbaren Sinn Simmel das Wort „Kategorie“ gebraucht. Die ursprüngliche logische Bedeutung des Terminus ist vollkommen verblaßt, geblieben ist bloß der Sinn eines formalen Prinzips der Anordnung einer Mannigfaltigkeit. Zudem lassen aber die oben zitierten Sätze schon eine Eigentümlichkeit von Simmel’s Darstellungsweise erkennen, die sehr bestechend wirkt, aber m. E. wissenschaftlich nicht ganz unbedenklich ist. Ich meine die Bevorzugung der uneigentlichen, bildlichen Sprache. Gewiß ist es eine in ihrer ganzen Tragweite vielleicht noch nicht allgemein gewürdigte Tatsache, (vgl. übrigens A. Biese, Philosophie des Metaphorischen, 1893) daß im ganzen Umkreis des Gegebenen eine Menge Analogien, „Ähnlichkeiten und Geschwisterzüge“ verstreut sind, dergestalt, daß fast für jede Beziehung, jedes Verhältnis von Gegebenem sich eine Reihe anderer Verhältnisse und Beziehungen darbietet, die oft verblüffend weit zu verfolgende Gemeinsamkeiten aufweisen. Darin wurzelt das zweifellos nicht nur pädagogisch, sondern auch sachlich, heuristisch begründbare Recht, eine noch dunkle, nicht klar gesehene Beziehung zwischen Gegebenem durch Heranziehung eines jener parallelen, meist anschaulichen Verhältnisse aufzuhellen. Doch muß dabei die Vergleichung als solche deutlich erkennbar und von dem Verglichenen streng unterscheidbar gehalten werden. Bedenklich dagegen erscheint es, wenn im Anschluß an ein einmal gebrauchtes Bild nun die ganze Darstellung metaphorisch gefärbt wird; liegt doch gerade bei der überaus weitgehenden räumlich-anschaulichen Schematisierung auch unseres abstraktesten Denkens die Gefahr immer nahe, daß man, was in der anschaulichen Metapher klar und einleuchtend ist, nun auch in der Sache für genügend geklärt hält. Dieser Gefahr ist, wie mir scheint, besonders häufig die Psychologie zum Opfer gefallen, und eine ganze Reihe neuerer psychologischen

Wissenschaft, künstlerische Phantasie, alltägliche praktische Wirklichkeit, Sitte, Sittlichkeit sind prinzipiell allumfassende, geschlossene Welten, die alle Einzelinhalte in sich beschließen können. Jeder Einzelinhalt ist in jede dieser Weltformen prinzipiell einzugliedern, jedes dieser Reiche enthält alle Inhalte, also sind die Inhalte als solche in jedem Reich dieselben, unterschieden sind die Reiche nur durch die verschiedene Art des Habens der Inhalte. Sie sind eine Art überindividueller Funktionsmonaden, die alle denselben Inhalt haben, inhaltlich also nicht unterscheidbar sind. Nur sind diese Kategorie-Monaden nicht allein durch die verschiedenen Grade der Klarheit und Deutlichkeit unterschieden, in denen sich die Einzelinhalte in ihnen ausprägen, sondern eben durch die funktionell-qualitativ verschiedene Art, wie die Inhalte in ihnen gehabt, geordnet „empfunden" werden.

Eine dieser großen Kategorien des Geisteslebens ist für Simmel nun auch die Religiosität. Wie in die anderen, so müssen auch in diese Kategorie prinzipiell alle Inhalte eingehen können, und soweit sie darin eingegangen sind, empfinden wir sie als religiös. Auch das Religiössein kommt also von vornherein keinem Inhalt als solchem zu, während es etwa anderen Inhalten völlig abginge. Vielmehr sind auch gegenüber der religiösen „Transponierung" alle Inhalte ursprünglich neutral, religiös zu sein kann einem Inhalt ebensowenig mit Notwendigkeit eigentümlich sein, wie etwa aus einem bestimmten Inhalt als solchem sein Wirklichsein herausgepreßt werden kann[1]. Ebensowenig aber kann auch nach Simmel einem Inhalt die Möglichkeit, religiös empfunden zu werden, apriori bestritten werden. Sie kommt allen Inhalten zu.

Lehren scheinen mir darin ihren Ursprung zu haben. Bei Simmel spielt die anschaulich-bildliche Schematisierung eine große, nicht unbedenkliche Rolle, es ist in den meisten Fällen keine Vergleichung mehr, wenn er von „Brechungswinkeln", „Projektionsebenen", „Tonarten" u. a. redet.

[1] Beitr. z. Erkenntnistheorie d. Rel., S. 15.

Nun zeigt freilich die Erfahrung, daß durchaus nicht alle Inhalte in die Form der Religiosität eingehen. Es gibt hier nicht nur individuelle Differenzen von Mensch zu Mensch, sodaß dem einen ein Gegenstand intensiv religiös ist, der für den andern religiös völlig indifferent bleibt, sondern es ist kaum zu leugnen, daß es eine ganze Menge von Gegenständen gibt, die wohl noch nie für einen Menschen religiöse Bedeutung gewonnen haben. Ein Stück Magnesiumoxyd, ein Stecknadelknopf, eine Hotelrechnung, — die banalsten Beispiele sind hier in der Tat die besten — sind ja wohl Dinge, die noch niemand als religiös empfunden hat, und wir können uns auch kaum denken, wie das jemals sollte der Fall sein können. Andererseits scheint sich geschichtlich das religiöse Interesse großer Menschengruppen je und je mit besonderer Vorliebe an bestimmte, daher oft schlechthin als religiös bezeichnete Inhalte angeheftet zu haben.

Aber dieses Schicksal teilt nach Simmel die religiöse Form mit allen übrigen. Die Erfahrung biete eben nie die völlige Realisierung der ideell möglichen Welten, sondern nur Bruchstücke. Unzählige Inhalte passieren tagtäglich das Bewußtsein, ohne künstlerisch empfunden zu werden, ohne zu wissenschaftlichen Erkenntnissen zusammenzukristallisieren, wie auf der anderen Seite von einer Unzahl gegebener Inhalte ihre Realisierung in der „Ebene“ der alltäglich-praktischen Wirklichkeit nicht vorliegt, ja auch kaum denkbar erscheint. „Ebensowenig haben wir die absolute Religion, die es gestatten würde, jedem Dinge, dem niedrigsten und zufälligsten wie dem höchsten einen religiösen Sinn, einen Zusammenhang mit allen in der Einheit des religiösen Grundmotivs zu geben, sondern wir haben nur historische Religionen, deren jede einen gewissen Teil der Inhalte von Welt, Seele, Schicksal religiös durchdringt, während ein anderer Teil draußen bleibt und sich der religiösen Formung entzieht[1].“ Wie eine geologische Schicht

[1] Simmel, Hauptprobleme der Phil., S. 17.

plötzlich abbricht, um erst in kilometerweiter Entfernung und vielleicht in ganz anderer Höhenlage und Neigung wieder aufzutreten, während dazwischen andere Bildungen, vielleicht ebenso diskontinuierlich, sich an die Oberfläche schieben, so zeigt die Erfahrung immer nur bestimmte Gruppen von Inhalten der Formung durch bestimmte Kategorien unterworfen, während andere sich anderen gegenüber bildsam erweisen. Nicht nur „unser Wissen ist Stückwerk", sondern unsere Kunst, die Praxis der Lebensführung, die Bewertung des Lebens in Sitte und Sittlichkeit, die soziale Durchdringung der Welt — alles gibt sich als Bruchstück gegenüber den ideell möglichen Auswirkungen der Formen an der Gesamtheit aller Inhalte.

Diese rational nicht begründbare, aber im ganzen Umkreis der Bewußtseinswelt empirisch festgestellte Eigentümlichkeit, kraft deren nach Simmel immer nur Bruchstücke von ideell möglichen Ganzen realisiert werden, habe nun von jeher dazu verführt, bestimmte Gruppen von Inhalten der Durchdringung durch bestimmte Formen ausschließlich vorzubehalten und von anderweitiger Formung abzuschließen. So begegnen wir überall in der Kultur der Menschheit dem nach Simmels Meinung im letzten Grund falschen Bestreben, zwischen den verschiedenen Gebieten innerhalb der Inhalte Grenzlinien zu ziehen und dem Übergreifen eines Formreiches in das Gebiet des Anderen vorzubeugen. Aber die Künstlichkeit solcher Grenzregulierung zeige sich dann immer wieder darin, daß keine der großen Formen des Daseins ihren Anspruch auf die Durchdringung aller Inhalte aufgibt. So entstehen für den, der doch die Grenzen anerkennt oder setzt, zwischen den verschiedenen Gebieten Konflikte, die zu lösen manchmal kaum möglich scheint. So können die Ansprüche der Wissenschaft scheinbar in Widerspruch geraten etwa mit denen der Religion, die Religion wiederum mit den Bildungen der Sitte, die künstlerische Gestaltung mit der Struktur des praktischen Lebens. Aber diese Widersprüche, so sehr sie sich auch im Leben des Einzelnen zu tragischer Wucht steigern mögen,

sie sind doch nur Widersprüche einer Unvollkommenheit gegen die andere. Solange jene Bruchstücke in der Lage des einreihig verlaufenden Seelenlebens, „in Gemengelage“ sich vorfinden, können sie einander stören, stoßen, drängen, verletzen. Jenseits der kontingenten, empirisch-unvollkommenen Erfahrung würden die vollendet gedachten Bewußtseinswelten, deren jede alle Inhalte in der ihr eigentümlichen Weise enthält, sich nicht widersprechen können, weil sie einander völlig parallel koordiniert wären und sich nicht mehr, wie in der „Gemengelage“ des empirischen Daseins durchkreuzen könnten. Auf der anderen Seite würden die verschiedenen Welten vor dem Auseinanderfallen durch die Einheit der Formen in einem Bewußtsein bewahrt — denn nur als Bewußtseinsformen sind sie zu denken — wie auch objektiv durch die Einheit des Weltinhaltes, der als derselbe in ihnen allen ausgestaltet ist.

Immerhin erscheint die Harmonie dieser Welten zunächst noch mehr als ein Postulat aus der Einheit des Bewußtseins. Gesetzt nämlich, die verschiedenen Formen des Daseins involvierten tatsächlich, an sich betrachtet, keinen Widerspruch oder Konflikt untereinander, so wäre doch, wenn wir auf die Inhalte sehen, die Möglichkeit zu erwägen, ob nicht zwei Formen, obwohl an sich von rationaler Harmonie, doch an irgend einem in seiner irrationalen Diesheit dastehenden Inhalt sich hemmen oder durchkreuzen könnten. Dies ist nicht etwa so zu verstehen, als könne aus der Irrationalität eines Inhaltes heraus ein Widerstand entstehen, der sich der Eingliederung in alle Welten entgegenstellte und nur der einen oder anderen unter ihnen sich günstig zeigte. Vielmehr sollen ja die Inhalte den verschiedenen „Aggregatzuständen“ gegenüber sich absolut neutral verhalten — eine These, die wir vorläufig nicht antasten wollen. Sondern das wäre zu überlegen: ob nicht, auch wenn die Inhalte neutral sind, und die Formen an sich keine Widersprüche involvieren, trotzdem ein Inhalt gedacht werden könne, der eben dadurch, und nur dadurch, daß er gänzlich in einer der Kategorien

es Daseins aufgegangen ist, dem Eingehen in eine andere Kategorie rein tatsächlich entzogen bleibt und so den Totalitätscharakter der übrigen Kategorien, in deren jede er genau ebensogut hätte eingehen können, aufhebt. In der Tat wäre diese Möglichkeit gegeben, sobald man unter Inhalten einmalig Gegebenes versteht, also Einzelwesen in seiner starren Einzigkeit, was von vornherein ja nicht ausgeschlossen wurde; findet sich doch in dem Besitz meines Bewußtseins ohne Zweifel einmal Gegebenes, Einzelwesen. Gesetzt z. B., man räumte gerne ein, daß der Teelöffel, im allgemeinen empirisch als ein Bestandteil der Wirklichkeit des alltäglichen praktischen Lebens gegeben, ebensowohl in dem Reich der Sitte oder Sittlichkeit seine Bedeutung gewinnen oder auch Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis werden könne, ja daß er auch das Objekt künstlerischer Gestaltung und lyrischen Empfindens, schließlich sogar religiösen Erlebens zu werden vermöge — so ist doch die Möglichkeit, ja die vorliegende Tatsächlichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß dennoch dieser bestimmte Teelöffel, den ich in der Hand habe, als Einziges niemals in eine andere Welt eingegangen ist oder eingehen wird, als eben die, in welcher er, ob auch noch so zufällig-kontingent eingetreten ist. Daß er ganz und vollständig Gegenstand des täglichen Gebrauchs geworden ist, hindert ihn für seine Einzigkeit wenigstens tatsächlich, von einer der anderen Kategorien des Daseins ergriffen zu werden. Nicht weil er „Teelöffel" ist, sondern weil er dieser Teelöffel als Einziges ist, bleibt er der Transponierung in die anderen Welten entzogen. Und doch ist dieser besondere Teelöffel ebensogut „Bewußtseinsinhalt" wie das Allgemeine „Teelöffel". Soll nun, obwohl beim Einzelwesen — und nur bei ihm — die Möglichkeit vorliegt, daß es als Glied einer Daseinsform in die andere nicht eingehen kann, doch die These ihre Geltung behalten, daß alle Inhalte in jeder der großen Formen des Daseins ausdrückbar seien, so bieten sich zwei Auswege: entweder es wird gesagt, das Einzelwesen als solches gehöre eben der unvollkommenen empirischen Stufe an, für die der

Satz ja nicht gelte, und sei auf der Stufe der Verwirklichung aller ideellen Möglichkeiten aufgelöst — das wäre der Weg in den dicksten Nebel phantastischer Metaphysik-Dichtung; denn das Einzelwesen gehört zu den unbezweifelbarsten Ausgangspunkten aller wissenschaftlichen Orientierung; oder man sagte, die Inhalte, um die es sich hier handelt, sind nicht Einzelwesen, sondern Allgemeines. So sagt uns denn auch Simmel — und damit wird seine These erst abgeschlossen und verständlich — die Sachgehalte des Bewußtseins seien „die logisch fixierbaren, begrifflichen Bedeutungen der Dinge“[1]. Also die fraglichen Inhalte sind Allgemeines, und aus Allgemeinem bauen sich die Welten jener großen Kategorien auf. Dann aber müßte gezeigt werden, wie dadurch, daß die Kategorien die Inhalte, das Allgemeine durchdringen, diese infolgedessen gewissermaßen zu Einzelwesen gerinnen: ein aussichtsloses Unternehmen, denn nie kann es gelingen, aus Allgemeinem Einzelwesen entstehen zu lassen, ohne daß insgeheim schon Einzelwesen als das logische Primäre vorausgesetzt wäre[2]. Oder aber es wäre bei der ganzen Rechnung das Einzelwesen unterschlagen worden, dann wäre es freilich nicht verwunderlich, wenn auch die Wirklichkeitsfrage hier ihren Sinn verlöre und sich auflöste. Denn auch Wirklichkeit läßt sich nur auf Wirkenseinheit von Einzelwesen gründen und setzt also zu ihrem Verständnis Einzelwesen voraus.

In der Tat ergeben sich auch von anderer Betrachtung aus für Simmels Schichtenlehre Schwierigkeiten inbezug auf die Frage der Wirklichkeit. Greifen wir wahlweise zwei jener Schichten, jener Kategorienwelten heraus: etwa die Welt der Wirklichkeit des praktischen Lebens — für deren „Wirklichsein“ Simmel eine biologische Begründung sucht[3], die aber offenbar nur kann erklären wollen, warum gerade diese „Welt“ von uns „wirklich“ genannt wird, nicht aber,

---

[1] Beitr. z. Erkenntnisth. d. Rel., S. 13.

[2] S. hierzu Rehmke, Anmerk. zur Grundwissenschaft I. Identität und Einzelwesen. Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr., Bd. 144, S. 115ff.

[3] G. Simmel, Die Religion, S. 9.

was „wirklich“ eigentlich heißt — und daneben die Welt der Wissenschaft. In der Welt der unmittelbaren praktischen Erfahrung spielt, wie jedermann einräumen wird, die Frage der Wirklichkeit und der Begriff „wirklich“ eine große, beherrschende Rolle. Ja die ganze praktische Orientierung im Leben besteht zum großen Teil auf der Feststellung des Wirklichseins vom Gegebenen. Was man praktische Lebenserfahrung nennt, ist wesentlich ein System in Gewohnheit und Instinkt übergegangener Wirklichkeitsbestimmungen. Der Sprachgebrauch ist nicht zufällig, der dem Mann des praktischen Lebens „Wirklichkeitssinn“ als Tugend nachrühmt. Diese Wirklichkeitsbestimmungen des praktischen Lebens sind oft, wie wir von einem anderen Standort aus sagen, „falsch“, und sie sind so gut wie nie völlig genau und fraglos. Aber ohne Zweifel liegen sie als Wirklichkeitsbestimmungen vor. Der ganze Lebensberuf des Lotsen in den norwegischen Schären beruht auf einer Reihe solcher praktischen Wirklichkeitsbestimmungen, die nur er zu vollziehen vermag. Auch der Beruf des Zauberers und Medizinmanns der primitiven Religion setzt eine Reihe von Wirklichkeitsbestimmungen voraus, die dem praktischen Leben angehören, sofern er als die Objekte seiner abwehrenden Tätigkeit die Wirklichkeit schädlicher Dämonen, Lokalgeister, Ahnenseelen usw. feststellt, die fortwährend in das Leben des primitiven Menschen eingreifen. Wir mögen diese Wirklichkeitsbestimmungen mit Recht falsch nennen, jedenfalls liegen sie vor als allen Wirklichkeitsbestimmungen des praktischen Lebens genau koordiniert. Da nun das Wirklichsein oder Nichtwirklichsein offenbar nicht zu den logisch fixierbaren, begrifflichen Bedeutungen der Dinge gehört[1], sofern ja derselbe logische Sachgehalt, „ohne sich zu ändern“, bald als wirklich, bald als nichtwirklich bestimmt werden kann, so macht das Wirklichsein und Nichtwirklichsein jedenfalls eine Seite jener eigentümlichen Art des Daseins aus, in die die Dinge unter

---

[1] Beitr. z. Erkenntnisth. d. Rel., S. 13.

der Form des praktisch erfahrbaren Lebens eingehen. Es wäre nun nach der Theorie Simmels, die uns beschäftigt, zwar zu erwarten, daß dieselben Inhalte, die im Zusammenhang des praktischen Lebens als wirklich oder nichtwirklich bezeichnet wurden, in irgend einer anderen der großen Kategorien des Daseins wieder aufträten; nur könnte, da das Wirklichsein oder Nichtwirklichsein der Formsphäre der praktischen Erfahrung angehört, eigentlich keine der anderen Formen sich an der Wirklichkeit dieser Inhalte interessiert zeigen; die Inhalte müßten durchweg, wofern sie außerhalb jener ersten Sphäre stehen, jenseits von Wirklich und Nichtwirklich ihre Rolle spielen; ihre Wirklichkeit könnte nirgends mehr eine Bedeutung gewinnen, da sie in jene anderen Welten lediglich als „logisch fixierbare, begriffliche Bedeutungen" transponiert werden können. Diese Erwartung bestätigt sich nun freilich nicht. Wir sehen, daß auch in der Welt der Wissenschaft die Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit des Gegebenen von höchster Bedeutung ist, ja, daß gerade die eigentliche Arbeit der Fachwissenschaften in möglichst genauen Wirklichkeitsbestimmungen besteht. Die Sonne als ein Ding, das sehr fühlbar in den Zusammenhang des praktischen Lebens eingriff, war irgendwie als ein wirklich existierendes, leuchtendes Rad, etwa von der Größe einer Schüssel bestimmt worden, und das praktische Leben, dem diese Bestimmung angehörte, hatte vielleicht lange keinen Grund über sie hinauszugehen. Die Wissenschaft war es, die durch den Mund des Anaxagoras verkündete: Dieser leuchtende Teller, dem ihr den Namen Sonne gegeben habt, existiert nicht; in Wirklichkeit ist da ein glühender Erdkloß vorhanden, „größer als die Peloponnes"; und wieder war es die Wissenschaft, die lehrte, es gebe in kosmischen, der Erde konzentrischen Kugelschalen wirkliche, übermenschliche Intelligenzen von idealer vollkommener Formbestimmtheit, Mond, Sonne, Planeten; und heute ist es die Wissenschaft, welche die Wirklichkeit eines glühenden Gas-Balls von angebbarer Größe, Dichte, Temperatur und Entfernung lehrt, den sie „Sonne" nennt.

Wir finden also auch hier in der Sphäre der Wissenschaft nicht nur Inhalte vor, die wir in einer anderen Daseinskategorie schon trafen, sondern auch die doch nicht zum neutralen logischen Gehalt gehörigen Wirklichkeitsbestimmungen, welche wir vorhin als der Sphäre der praktischen Erfahrung eigentümlich ansprechen mußten. Und zwar meint die Wissenschaft mit „wirklich“ ganz genau dasselbe, was die praktische Erfahrung mit dem Wort ausdrücken wollte; das geht schon daraus hervor, daß die Wissenschaft die Wirklichkeitsbestimmungen der praktischen Sphäre verneinen und umstoßen mußte, um für die ihrigen Raum zu gewinnen. Es kann auch nicht zwei, drei, vier verschiedene „Wirklichkeitsbegriffe“ geben, die etwa den verschiedenen Daseinsformen zuzuordnen wären. Es ist allerdings auch diese Behauptung schon versucht worden. Ihr muß aber doch ganz entschieden entgegengehalten werden, daß wir dann schlechterdings nicht mehr wissen, was „wirklich“ heißt. Auch die Wissenschaft hat keinen anderen „Wirklichkeitsbegriff“ als etwa die praktische Lebenserfahrung; vielmehr stellt sich jede Fachwissenschaft — sie sei nun Allgemeinwissenschaft oder Geschichtswissenschaft — dar als eine fortdauernde Korrektur, Reinigung, Präzisierung oder auch Umstoßung der Wirklichkeitsbestimmungen des praktischen Lebens. Das Richtige, das der Rede von den verschiedenen Wirklichkeitsbegriffen zugrunde liegt, ist darin zu sehen, daß freilich die Kriterien, nach denen die Wissenschaft über Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Gegebenen entscheidet, z. T. andere sind, als die im praktischen Leben gebräuchlichen. Die Wissenschaft hat ihre Methoden der Wirklichkeitsbestimmung zweifellos verfeinert; wenn sie aber auf Grund ihrer verfeinerten Methoden ein Gegebenes als wirklich bestimmt, so meint sie damit dasselbe wie die Wirklichkeitsbestimmung des vorwissenschaftlichen Bewußtseins. Ja selbst das Kriterium der Entscheidung über wirklich und nichtwirklich ist im letzten Grunde bei beiden dasselbe, nämlich der Nachweis eines Wirkenszusammenhangs, nur daß bei diesem Nachweis die Wissenschaft höhere An-

forderungen stellt als das praktische Leben. Es ist schlechterdings nicht möglich, sich dem alle „Schichten" des Seins durchlaufenden gleichen Wirklichkeitsbegriff zu entziehen, es sei denn um den Preis der Auflösung des Wirklichkeitsbegriffes in völlige Sinnlosigkeit. Auch der Versuch, die Bestimmungen der Wissenschaft als „Begriffsbildungen" *sui generis* zu verstehen, die sich aus den methodologischen Zwecksetzungen ergeben, kommen um den Wirklichkeitsbegriff nicht herum. Die meisten Physiker oder Statistiker werden das Atom oder das „statistische Gesetz" für eine notwendige oder doch durchaus zweckmäßige „Begriffsbildung" ihrer Wissenschaft erklären, und dennoch den Satz auf das Bestimmteste ablehnen, daß das Atom oder das statistische Gesetz etwas Wirkliches sei. Dagegen hat zur Bildung dieser Abstraktionen gerade das Streben geführt, festzustellen und einzusehen, welche Zusammenhänge „in Wirklichkeit" gewissen Gruppen von Sinneswahrnehmungen zugrunde liegen. Es ist unmöglich, weil unsinnig, die Wirklichkeitsfrage aus der Wissenschaft zu eliminieren, ebenso unerschütterlich ist aber die Bedeutung des Wirklichkeitsbegriffs auch für die Welt des praktischen Lebens. Wir hätten also hier zwei „Welten", die nicht nur die Gesamtheit derselben Inhalte jede in ihrer Sprache zum Ausdruck bringen, sondern die in dieser ihrer Ausdrucksform ein gemeinsames Moment aufweisen, das nicht zu den logisch fixierbaren begrifflichen Bedeutungen der Inhalte gehört. Damit ist auch die Konfliktsmöglichkeit zwischen den beiden Sphären gegeben. Und wir sehen sie denn auch fortwährend in Konflikt miteinander: das praktische Leben hält zäh Wirklichkeitsbestimmungen fest, welche die Wissenschaft längst umgestoßen hat, die Wissenschaft bringt neue Wirklichkeitsbestimmungen, denen sich die Sphäre der praktischen Erfahrung widersetzt. Und auch wenn wir einräumen, daß diese Konflikte nur der unvollkommenen empirischen Stufe angehören und sich bei idealer vollendeter Ausgestaltung beider Sphären auflösten, so bleibt doch dies zu bedenken: die Lösung der Konflikte

zwischen Wirklichkeitsbestimmungen zweier Sphären würde sich auf der idealen Vollkommenheitsstufe nicht daraus ergeben, daß die zwei Welten keinen gemeinsamen Berührungspunkt mehr aufwiesen — ein solcher icht im neutralen Inhalt belegener wäre ja gerade der Wirklichkeitsbegriff — sondern vielmehr daraus, daß beide Teile über die Punkte, in denen sie zusammengestoßen waren, sich endgiltig verständigt hätten, und der eine die Wirklichkeitsbestimmungen des anderen anerkännte. Damit wäre aber das Prinzip des Parallelismus und der Exklusivität der verschiedenen „Schichten" bezw. „Welten", wie es in Simmels Lehre enthalten ist, jedenfalls durchbrochen.

Auch in der Welt des Religiösen vermag es sich nicht zu bewähren. Daß in dieser Welt „Inhalte" wiederkehren, die wir aus anderen „Welten", etwa der der sozialen Ordnungen oder der theoretischen Erkenntnis, schon kennen, wird niemand bestreiten. Das Simmel'sche Prinzip würde aber verlangen, daß diese Inhalte in der Sphäre der Religion in völlig neuer Ordnung, Betonung, Beurteilung und Beleuchtung auftreten dergestalt, daß kein Urteil, keine Bestimmung oder Funktion, in der ein Inhalt in einer anderen Sphäre aufgetreten war, hier noch von Bedeutung wäre. Nur die Inhalte sollen ja transponiert werden; alles was sonst ihnen anhängt, bleibt zurück und vermag sich in die neue Tonart nicht zu fügen. Oder, wenn wir auch hier der „Unvollkommenheit" des Gegebenen Rechnung tragen wollen, es müßte in der neuen Ordnung der Dinge jedenfalls als Schlacke, als ein „Erdenrest, zu tragen peinlich" deutlich empfunden werden und auftreten. Wir werden uns allerdings mit der Berechtigung solchen Hinweises auf die Unvollkommenheit des tatsächlichen Befundes der Welt im Vergleich zur ideellen Vollendung noch näher zu beschäftigen haben. Offenbar ist es aber auch in der Welt der Religion vorab der Wirklichkeitsanspruch, der sich den Postulaten der Simmel'schen Theorie nicht fügen will. Einerseits zweifellos nicht zu den „logisch fixierbaren, begrifflichen Bedeutungen der Dinge" gehörig, andererseits ebenso

zweifellos schon in anderen Bewußtseinswelten vorgefunden, tritt er eben auch in der Welt der Religion wieder auf. Und zwar verbietet es nun hier offenbar jede nüchterne Betrachtung des religiösen Lebens, diesen Wirklichkeitsanspruch, die Wirklichkeitsbestimmung, wo sie vorkommt, etwa als jene Schlacke, als etwas aus der Gewohnheit des alltäglich praktischen Denkens in das religiöse Denken Herübergenommenes, diesem aber Fremdes aufzufassen. Zu deutlich reden die authentischen Dokumente der Religion: dem Religiösen ist die Wirklichkeit von zentralster, konstitutiver Bedeutung, und zwar nicht die Wirklichkeit seines Erlebnisses, sondern die des darin Erlebten. Wiederum möchte ich nicht dahin mißverstanden sein, als wollte ich aus der stark betonten Bedeutung des Wirklichkeitsmoments im religiösen Erlebnis einen wissenschaftlichen Erweis der Wirklichkeit des Erlebten gewinnen. Ob die Wirklichkeitsbehauptungen des Religiösen haltbar sind, steht auch jetzt noch völlig dahin. Daß sie aber vorliegen, daß sie für den Religiösen von entscheidender Bedeutung sind, scheint mir außer allem Zweifel. Für den Beter ist es unaufgebbare Voraussetzung und Grundlage seines Gebets wie seiner ganzen Frömmigkeit, daß der Gott, zu dem er betet, wirklich sei und im Besonderen auf ihn wirken könne. Und in jedem Versuch, seinem Gebet diese Voraussetzung zu nehmen, ohne seine etwaige Bedeutung in irgend einem anderen Sinne anfechten zu wollen, wird er niemals eine andere Auffassung des Gebets anerkennen, sondern nur eine völlige Vernichtung und Leugnung desselben sehen können. Der Religiöse, der in einem religiösen Erlebnis die Gottheit als Wirkliches in unmittelbar erfaßbarer Wirklichkeit erlebt zu haben behauptet, wird den ganzen religiösen Wert seines Erlebnisses auf das Eine gründen, daß er tatsächlich die göttliche Wesenheit als ein Wirkliches erlebt hat; jeder anderen noch so schönen und klugen psychologischen oder physiologischen Ableitung oder ästhetischen Auffassung seines Erlebnisses gegenüber, die diesen einen Punkt zurücktreten, im übrigen aber das Erlebnis in seinem eigenartigen

Werte gelten und bestehen lassen möchte, wird der Religiöse immer nur das starre Entweder-Oder aufrecht erhalten: Entweder — wie das Mittelalter zu sagen pflegte, in dessen Heiligenviten diese erkenntnistheoretische Frage eine große Rolle spielt — entweder Gott oder eitle Spiegelfechtereien von Teufeln und Dämonen, d. h. aber trug- und wertlose Täuschung. Von so entscheidender Bedeutung ist also das Wirklichkeitsmoment dem Religiösen, daß für ihn bei dessen Wegfall das Erlebnis allen Wert verliert, mag auch für sein differenziertes Empfindungsvermögen der moderne Bildungsmensch und Bildungschrist — im wesentlichen auf ästhetische Einfühlung eingestellt — darin immerhin noch andere Werte entdecken. Der religiöse Wert steht und fällt mit der Aufrechterhaltung oder Verneinung der Wirklichkeit des Erlebten. Daraus folgern wir hier nur dies — dies aber mit allem Nachdruck —: auch in der religiösen Schicht tritt der Wirklichkeitsbegriff und das Wirklichkeitsurteil als beherrschendes Moment auf, derselbe Wirklichkeitsbegriff, der uns in der Sphäre des praktischen Lebens wie in derjenigen der Wissenschaft entgegentrat. Auch hier, wie bei der Gegenüberstellung von Wissenschaft und alltäglicher Praxis ist es die Wirklichkeitsfrage, die sich der Durchführung des Simmel'schen Prinzips der völligen Parallelisierung der Bewußtseinswelten entgegensetzt, die, in idealer Vollendung gedacht, nichts Gemeinsames aufweisen sollen, als die identischen, „logisch fixierbaren Bedeutungen der Inhalte“.

So muß es denn auch zwischen diesen Reichen der praktisch-profanen Lebensgestaltung und der Religion, wie zwischen dieser und der theoretischen Wissenschaft zu Konflikten über Wirklichkeitsbestimmungen und -Ansprüche kommen, und zwar nicht etwa, solange diese Welten „in Gemengelage“ sich durchkreuzend und störend unvollendet bleiben, bis sie bei ihrer Vollendung keinerlei gemeinsame Reibungsflächen mehr aufweisen — sondern vielmehr solange über das, worin sich ihre gemeinsamen Interessen begegnen, über die Wirklichkeit des fraglichen Gegebenen

nicht eine Einigung erzielt ist, die von allen Seiten anerkannt werden kann.

Nun ist dabei allerdings interessant, daß Konflikte zwischen den Wirklichkeitsinteressen der Religion und der Wissenschaft sich immer an ganz bestimmte Gruppen von Gegebenem angeknüpft haben, sofern nämlich zwar die Wissenschaft in ihrem weitesten Umfang auf die fraglose Bestimmung alles Wirklichen geht und sich daher für jedes vorwissenschaftliche Wirklichkeitsurteil interessiert, während der Religion unzählige Wirklichkeitsbestimmungen des vorwissenschaftlichen Bewußtseins und der Wissenschaft völlig gleichgiltig bleiben[1]. Das ist nicht ohne Bedeutung. Es könnte nämlich nach dem bisher Gesagten, im Sinn der Simmel'schen Lehre noch folgender Ausweg möglich sein, der allerdings schon einen halben Rückzug bedeutete. Man könnte sagen: Zugegeben, auch die Religion kenne Wirklichkeitsurteile, wie die Wissenschaft oder das praktische Leben, zugegeben also, der Wirklichkeitsbegriff sei noch neben den neutralen Inhalten ein mehreren Schichten gemeinsames Moment; immerhin könnten dann Religion und Wissenschaft aufgefaßt werden als große, qualitativ verschiedene, aber koordinierte Arten, das Wirkliche (nicht die Inhalte jenseits von wirklich und

[1] In einer von einer bestimmten geschichtlichen Religion stark durchtränkten Kultur scheinen allerdings die Konfliktsmöglichkeiten zwischen Wissenschaft und Religion in Hinsicht auf sehr zahlreiche Gegenstände der Wissenschaft vorzuliegen. Hier kann es auch den Anschein gewinnen, als gebe es Konflikte zwischen der Religion und Wissenschaft etwa über die Frage der Urzeugung oder über geologisch-paläontologische Fragen usw. Aber nicht auf solche Konflikte kommt es hier an. Ist hier eine bestimmte Religion an einer bestimmten Antwort interessiert, so ist auch ihr Interesse ein intellektuelles, kulturelles, sofern sie mit einer bestimmten Kultur verknüpft auftritt. Solche Konflikte können für die geschichtliche Religion von hoher Bedeutung werden. Daß wir aber zwischen Kulturinteressen einer historischen Religion und eigentlich religiösen Interessen scharf unterscheiden müssen, kann schon der Umstand lehren, daß in mancher theoretischen Frage, in der heute Religion (Christentum) und Wissenschaft einander gelegentlich gegenüberzustehen scheinen, auch schon Religion gegen Religion gestanden ist (z. B. in der Frage der leiblichen Auferstehung u. a.).

nichtwirklich) zu haben. Auch dann müßte sich zeigen lassen, daß innerhalb der Sphäre des Wirklichen das Interesse der Religion in derselben Weise wie das der Wissenschaft durchgehends an dem Wirklichen als solchen hängt. Oder aber man müßte nachweisen, daß die „theoretische" Wirklichkeit bei dem religiösen Haben des Wirklichen nur eine nebensächliche Rolle spiele und das Lebensinteresse der Religion nicht berühre. Beides erscheint unmöglich: wie ich schon sagte, sind tausenderlei als wirklich bestimmte Wesen dem Religiösen als solchem durchaus gleichgiltig, während die Wissenschaft an allem Wirklichen, auch dem religiös empfundenen, interessiert ist. Der zweite Weg aber bedeutete einmal eine Aufhebung unserer Voraussetzung, daß nämlich das religiöse Interesse nur innerhalb des Reiches der angenommenen Wirklichkeit bestehe; zweitens aber verbietet ihn die Betrachtung des religiösen Gegebenen selbst. Es liegt eben nicht so, als hinge der theoretische „Glaube" nur gelegentlich und mehr zufällig mit dem völlig anders orientierten religiösen Glauben zusammen; vielmehr schließt der religiöse Glaube das Wissen um die Wirklichkeit seines Gegenstandes (vorwissenschaftlich) in sich, nicht etwa als seine religiös nebensächliche intellektuelle Voraussetzung, sondern als seinen eigentlichen Lebenskern, ohne den er selbst sofort aufhören würde, religiöser Glaube zu sein.

Im übrigen aber ist nicht zu vergessen, daß die oben als Voraussetzung angenommene Einschränkung der großen Formen der Religion und der theoretischen Wissenschaft von den Inhalten überhaupt auf das Gebiet der wirklichen Inhalte der ganzen Kategorienlehre Simmels ihren Sinn und ihre umfassende, d. h. eben alle Bedeutung nimmt. Denn das betont Simmel ganz mit Recht: nur bei einer prinzipiellen Ausdehnung auf alle Inhalte können seine „Formen" die für sie in Anspruch genommene methodologische Bedeutung gewinnen. So aber müßten Religion und Wissenschaft auf einen Ausschnitt aus dem ganzen Umfang möglicher Inhalte eingeschränkt, aus der Reihe jener allumfassenden

Formprinzipien ausscheiden. Ja, auch die Kategorie der „Wirklichkeit", wie immer sie gefaßt werden möge, verfiele demselben Schicksale, wenn nach der Voraussetzung sie von vornherein nur ein Teilgebiet aller Inhalte umfaßte. Diese drei „Kategorien" ihrer prinzipiellen Universalität berauben, hieße aber, der ganzen Lehre ihren ursprünglichen Sinn nehmen. So erweist sich auch aus diesem Grund der oben angenommene Rückzug als unmöglich.

Nun tritt jenes enge Ineinander von „theoretischem" und „religiösem Glauben", d. h. das spezifisch religiöse Interesse an der Wirklichkeit eines Gegebenen nur gegenüber ganz bestimmten Gruppen von Inhalten auf, und läßt auch m. E. durchaus nicht die Tendenz erkennen, im Lauf einer Entwicklung sich nach und nach auf die ganze Fülle der Inhalte auszubreiten. Vielmehr kehren mit einer gewissen Gleichförmigkeit in der Religionsgeschichte immer dieselben Objekte wieder, an deren Wirklichsein der Religiöse sich interessiert zeigt: die eigene Seele, die Ahnenseelen, Dämonen, sonstige geistige Wesenheiten verschiedener Abstufung bis zur eigentlichen Gottheit, vor allem aber das erlebbare, immer wieder aktualisierbare Verkehrsverhältnis zwischen Mensch und Gottheit und im Zusammenhang damit gewisse Mittelspersonen und ihre Handlungen (Sakramente). Auch Simmel entgeht diese Sachlage nicht. Die Kategorie der Religion ist weit davon entfernt, alle Inhalte in ihren Bereich gezogen zu haben. Wir haben nur „historische Religionen, deren jede einen gewissen Teil der Inhalte von Welt, Seele, Schicksal religiös durchdringt, während ein anderer Teil draußen bleibt und sich der religiösen Formung entzieht."[1] Es muß nun freilich gefragt werden, ob und inwieweit dieser Rückzug auf den Dualismus von Idee und Geschichte innerhalb des logischen Schemas von Simmels Erkenntnistheorie und Methodologie gerechtfertigt und möglich ist. Gerade dies methodologische Schema, dessen Verteidigung jener Hinweis auf die Unvoll-

[1] G. Simmel, Hauptprobleme d. Philosophie, S. 17.

kommenheit der geschichtlichen Wirklichkeit dienen soll, gibt sich doch als ein letzter größter allumfassender Versuch, die Mannigfaltigkeit des Vorhandenen durch die Scheidung in letzte Formen und Inhalte zu bewältigen. Alle Einzelgegensätze von Inhalten und Inhaltsgruppen und von logischen Formungen, also auch die Geschichte in all ihren Stadien und ihr etwaiger Wertgegensatz zur Idee — all das fällt innerhalb des letzten methodologischen Schemas, wird von ihm umspannt und enthalten. Wie kann es logisch möglich sein, jenes letzte Schema zu rechtfertigen und zu verteidigen durch den Hinweis auf ein in ihm selbst Enthaltenes und ihm Untergeordnetes? Oder sollte vielleicht jener werttheoretische Dualismus von Geschichte und Idee Simmels Kategorienschema übergeordnet über dieses hinausgreifen? Das ist nicht möglich, denn dann würde die ganze Kategorienlehre ihren methodologischen Wert verlieren, und zudem ist von Simmels Grundposition aus jener Dualismus gar nicht verständlich. Er stellt in seiner Gedankenreihe einen Fremdkörper dar, der aus einer anderen Erkenntnistheorie stammt. Auch wenn dem nicht so wäre, so bedeutete der Hinweis auf die im Vergleich zur Idee unvollkommene Realisierung in der Geschichte nur ein Zurückschieben, nicht eine Beseitigung der Schwierigkeit. Diese besteht eben darin, daß der Religiöse sich immer an einer ziemlich konstanten Gruppe von Inhalten und deren Wirklichkeit interessiert zeigt, während gerade dieses direkt religiöse Interesse gegenüber außerordentlich zahlreichen Inhalten fehlt. Diesem Sachverhalt aber vermag keine Erkenntnistheorie gerecht zu werden, die das Wesen der Religiösen in einer apriorischen rationalen Form sucht, der gegenüber eben letzten Endes alle Inhalte neutral sein müssen.

Hier wird nötig, ein Mißverständnis abzuweisen. Es möchte scheinen, als wolle ich die Interessen der Religion beschränken auf eine ganz enge Gruppe von Gegebenem, schließlich nur auf die Wirklichkeit der Gottheit und ihres Wirkensverhältnisses zum Menschen. Hat nicht zu allen uns geschichtlich

bekannten Zeiten die Religion auf die verschiedensten Lebensgebiete übergegriffen und dort sehr energisch zum Teil recht weitgehende Interessen verfolgt? Ganz gewiß — es hieße blind sein gegen alle Ergebnisse der Religionsforschung, wollte man dies bestreiten oder außer Acht lassen. In weitestem Maße und vollem Umfang besteht m. E. die Methode zu Recht, der Simmel folgt, wenn er versucht, in allen möglichen Zusammenhängen des menschlichen Leben den religiösen Ton zu erlauschen, die religiöse Färbung zu gewinnen[1]. Sicher ist es möglich, diesen Ton bei sehr vielen Gestaltungen des profanen Lebens, besonders der sozialen Verbindungen zu entdecken, gewiß erstrecken sich Interessen der Religion sehr weit in die scheinbar entlegensten Provinzen menschlichen Tuns und Fühlens hinein. Ihnen nachzugehen bis in alle Verzweigungen und Umbiegungen, bis zum schwächsten und leisesten Anklingen ist eine wissenschaftlich ebenso reizvolle wie lohnende Aufgabe. Sie gehört freilich der allgemeinen Kulturwissenschaft an und wird dort ihre Früchte tragen, wo es sich darum handelt, die Zusammenhänge der verschiedenen Gebiete des Geisteslebens aufzuhellen und festzustellen. Auch die Religionswissenschaft selbst mag Gewinn davon haben. Das alles bestreite ich nicht im geringsten. Aber da, wo der Religionsforscher die eigentliche Hauptfrage seiner Wissenschaft stellt, die Frage nach der Bestimmung des Religiösen als solchen, da können ihn alle derartigen Untersuchungen eher vom Wesentlichen entfernen als zu ihm hinführen. Hier gilt es streng und reinlich zu scheiden zwischen den Kulturinteressen einer Religion und dem spezifischen Lebensinteresse der Religion. Man wird auch kaum hoffen können, von ersteren aus zum Verständnis des letzteren zu gelangen. Denn die ersteren sind mindestens ebenso abhängig von der Eigenart der besonderen Kultur, mit der eine Religion sich zusammenfindet, als von dem eigentlich Religiösen in ihr. Was ich Kulturinteresse der Religion nenne,

---

[1] S. G. Simmel, Die Religion, S. 12ff. und besonders S. 17ff.

das mag im Lauf der Geschichte schon alle möglichen Inhalte ergriffen haben. Es mag da in der Tat wenig menschliche Dinge und Verhältnisse gegeben haben, die nicht schon gelegentlich religiös empfunden und in das Kulturinteresse einer Religion einbezogen worden sind. Das ist wohl richtig. Nie aber wird man dadurch, daß man aufzeigt und vergleicht, woran hier und dort eine religiöse Färbung, ein religiöser Ton aufgetreten ist, verständlich machen können, worin nun dieses Religiöse besteht. Daß Küchenvorschriften über das Sieden junger Ziegenböckchen, hellenische Sportregeln und bestimmte Haar- und Barttrachten schon unter religiöse Gesichtspunkte traten und Gegenstand des Interesses der oder jener historischen Religion waren, mag sehr bedeutsam sein für die Kulturgeschichte der Religion — darüber, was Religion ist, d. h. zunächst für den Religiösen ist, sagt es nicht nur wenig, sondern gar nichts. Die Kulturinteressen der Religion haben zudem im Lauf der uns bekannten Geschichte so stark und regellos gewechselt, so offenkundig sich widersprochen, daß schlechterdings jede Hoffnung schwinden muß, aus ihnen etwas für das Verständnis dessen, was „religiös“ heißt, zu gewinnen.

Auch Simmel unterscheidet zwar zwischen Inhalten des immanenten Zusammenhangs menschlicher Wechselwirkungen, die gelegentlich von der religiösen Kategorie ergriffen werden, und eigentlich religiösen, „transzendenten“ Gegenständen der Religion, den „autochthonen“ Bildungen und Gestaltungen dieser Kategorie. Freilich kann er nach dem ganzen Sinn seiner Kategorienlehre zwischen beiden keinen prinzipiellen Unterschied anerkennen. Daß irgend ein Gegenstand oder eine Handlung religiöse Bedeutung gewinnt, rührt für ihn nicht daher, daß sie in Beziehung steht zu einem spezifisch religiösen Gegenstand; einen solchen gibt es ja nicht, die Inhalte sind neutral; sondern er ist ebenso wie die herkömmlich religiös genannten Inhalte deshalb „religiös“, weil die eigentümliche religiöse Kategorie auch an ihm ihre gestaltende Funktion bewährt. An sich ist kein Inhalt für die religiöse

Formung und Anordnung in höherem Maß geeignet oder prädisponiert als irgend ein anderer. Wenn trotzdem immer wieder gewisse Inhalte eine Hinneigung zur „Transposition“ in die religiöse Kategorie zeigen, ihr mit einer gewissen Bildsamkeit entgegenzukommen scheinen, wenn so der Anschein entstehen mag, daß es Inhalte gebe, denen der „religiöse Ton“ von vornherein zukomme, zu deren Wesen er gehöre, — so mag man demgegenüber auf die logische Zufälligkeit aller historischen Fälle hinweisen, und von einer nicht weiter aufzuhellenden Irrationalität reden, die aller Tatsächlichkeit beigemengt sei. Daß prinzipiell kein Unterschied anerkannt werden könne zwischen religiösen Inhalten *κατ'ἐξοχήν* und anderen, die etwa nur gelegentlich und beiläufig religiös empfunden werden, das scheint mir aus Simmels Kategorienschema notwendig zu folgen, wenn anders es konsequent festgehalten wird.

Wie stellt sich nun das Gegebene des religiösen Lebens zu solcher Konsequenz? Ein Blick darauf zeigt, daß die allerverschiedensten Gegenstände religiöse Bedeutung gewinnen können. Bei näherem Zusehen läßt sich feststellen, daß diese religiöse Bedeutung in einer besonderen Beziehung gegründet ist, die der religiös empfundene Gegenstand zu einem anderen Gegebenen hat, das ihm gegenüber gewissermaßen primär religiös ist. Kein Gegenstand, bei dem diese Beziehung nicht nachweisbar ist, vermag seine religiöse Bedeutung zu wahren; je unmittelbarer diese Beziehung ist, desto ausgeprägter und lebendiger ist auch die religiöse Bedeutung und das religiöse Erlebnis, das sich mit ihm verbindet. Tritt die Beziehung zu einem primär Religiösen ins Dunkel zurück, so verliert sich nach und nach die religiöse Bedeutung des Gegenstandes: er wird nicht mehr religiös empfunden. Die Religionsgeschichte liefert dafür viele Beispiele; irgend ein Ritus, dessen Beziehung auf eine Gottheit zuerst unmittelbar klar ist, ja der recht eigentlich diese Beziehung ausdrückt, erhält sich Jahrhunderte hindurch, das an ihm vorhandene Zusammen von Gegenständen wiederholt sich heute noch genau so wie vor Zeiten,

aber die Beziehung auf die Gottheit ist vergessen — vielleicht ist die Gottheit gestorben — und so ist der religiöse Ton von dem Ritus gewichen, der ursprüngliche Ritus ist zum profanen Brauch geworden. Manchmal gelingt es, die vergessene Beziehung auf eine primär religiöse Größe wieder herzustellen, und es wird nach und nach der Gegenstand wieder religiös empfunden. Schlechterdings überall, wo letzteres geschieht, muß sich jene eigentümliche Beziehung auf ein Anderes aufweisen lassen, kraft deren der Gegenstand religiös ist. Die religiös empfundenen Gegenstände stehen also nicht prinzipiell koordiniert nebeneinander als Gebilde gleicher formaler Struktur, die alle in gleicher Unmittelbarkeit durchdringt; vielmehr weisen sie untereinander Abhängigkeitsverhältnisse auf, welche zeigen, daß das Religiössein des einen eine Funktion des Religiösseins des anderen ist. Und zwar ist diese Funktion nicht etwa umkehrbar, sondern sie gilt nur in einer Richtung; durch sie wird die Gesamtheit der religiösen Gegenstände deutlich in zwei Gruppen eingeteilt: eine Gruppe B, deren Religiössein sich auf ein Bezogensein auf Anderes zurückführen läßt, und eine Gruppe A, bei der ein solches Bezogensein nicht mehr aufweisbar ist, auf die vielmehr die religiöse Bedeutung der Gruppe B sich gründet. Offenbar sind diese A in einem andern Sinn „religiös" als die B; das zeigt sich auch äußerlich darin, daß die Gruppe A eine größere Konstantheit ihrer Glieder aufweist, während in der Gruppe B im Lauf der Geschichte ein fortwährendes Aus- und Einwandern zu beobachten ist. So schießt die Masse der religiösen Einzelinhalte in gewissen Zentren zusammen und erhält von hier aus Ort und Bedeutung; in dem Zugeordnetsein zu einem solchen Zentrum liegt für den Einzelinhalt der B-Gruppe sein religiöser Sinn begründet; hört diese Zuordnung auf, so ist er nicht mehr religiös. Das Zentrum selbst aber ist in seinem religiösen Sinn nicht von den B-Inhalten abhängig. Kann doch gerade in einem solchen Zentrum dann die höchste religiöse Steigerung und Fülle erreicht werden, wenn es alle

zugeordneten Einzelinhalte von sich abstößt und allein in sich selbst ruht. So sind im mystischen Erlebnis alle besonderen Inhalte gleichgiltig und wertlos, ja sinnlos geworden, wenn es selbst in seinem tiefsten Wesen versunken ist[1].

An der einen Gruppe religiöser Inhalte (B) haftet also ein bloß relatives religiöses Interesse, das nur den Wert und die Bedeutung betrifft, die sie im Verhältnis zu anderen Inhalten von der A-Gruppe gewinnen. Bei den B-Inhalten geht das Interesse, das der Religiöse an ihnen nimmt, nicht auf Sein oder Wirklichsein — treten sie doch überhaupt erst als seiende und — anderweitig — schon als wirklich bestimmte in den Lichtkreis religiöser Bedeutung. Nicht als wirkliche schlechtweg sind sie Gegenstand religiösen Interesses, sondern nur sofern sie als wirkliche in Beziehung stehen zu anderem vorwissenschaftlich als wirklich Bestimmten, an dem der Religiöse primär interessiert ist. Sowohl der Opferaltar als auch der Gott, dem geopfert wird, sind im allgemeinsten Wortgebrauch religiöse „Inhalte". Niemand wird aber behaupten, daß der Altar im selben Sinn wie der Gott ein religiöser Inhalt sei und daß zwischen dem Religiössein des einen und des andern nur ein zufälliger Unterschied des Grades bestehe. Das als wirklich vorgefundene Holz, aus dem der Altar gefertigt ist, tritt in die religiöse Sphäre über einzig und allein durch die deutlich angebbare (in diesem Fall technische) Zweckbeziehung auf die Gottheit. In dieser Zweckbeziehung geht der Charakter des Altars als religiösen Inhalts völlig auf, nur in ihr besteht er. Seine „religiöse Färbung" ist durchaus sekundär, deutlich abgeleitet aus dem völlig anders gemeinten Religiössein der Gottheit, deren religiöser Charakter nun nicht weiter im selben Sinn ableitbar ist. So läßt sich denn auch ein religiöses Interesse an der Wirklichkeit des Altars als eines hölzernen oder steinernen Gegenstandes nicht aufweisen.

---

[1] Ps. 72: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde"; Meister Eckhardts „Abgeschiedenheit"; vgl. übrigens den Aufsatz von F. Steppuhn, Die Tragödie des mystischen Bewußtseins, Logos Bd. III, S. 164ff.

Würde Holz oder Stein, aus dem der Altar gefertigt ist, sich irgendwie hinterher als unwirklich herausstellen (Traum!), so wäre davon ein technisches, aber nicht ein religiöses Interesse betroffen. Das religiöse Interesse haftet allein an der wirklichen Zwecksbeziehung des Steines oder Holzes auf die Gottheit, d. h. schließlich im eigentlichsten an der Wirklichkeit der Gottheit. Sobald etwa eine Gottheit mit fortschreitender Verfeinerung des kritischen Denkens als unwirklich erkannt wird, so stürzt ihre Religion zusammen, und die Religion kann nach diesem Sturz nur weiter leben, wenn sie an einem anderen (zunächst wenigstens für sie) Wirklichen sich wieder emporranken kann.

Daß daß Volk, der Stamm für den Stammesangehörigen oft eine in gewissem Sinn religiöse Größe ist[1], zeigt die Geschichte deutlich. Trotzdem läßt sich auch hier leicht einsehen, daß wir in ganz anderem Sinn den Stamm eine religiöse Größe nennen, als etwa die Gottheit. Auch hier ist es eben die Beziehung auf die Gottheit, die dem Stamm oder der Sippe religiöse Bedeutung gibt. Von der Gottheit strahlt in der Tat „die religiöse Färbung“ aus auf das Verhältnis des Einzelnen zu seiner sozialen Gruppe. Wiederum stehen hier Gottheit und religiös empfundene Gruppe nebeneinander nicht als analoge Gestaltungen verschiedener Inhalte durch dieselbe kategoriale Form, vielmehr läßt sich auch hier das Religiöswerden der letzteren deutlich zurückführen auf ihre Beziehung zu ersterer, ohne daß das Umgekehrte möglich wäre. Allerdings mögen es Gefühle der Abhängigkeit, der Demut, der Ehrfurcht und Hingebung sein, die psychologisch das Verhältnis des Einzelnen sowohl zur Gottheit als auch zu seiner Gruppe im wesentlichen bezeichnen. Und die Gleichheit oder wenigstens Verwandtschaft dieser Gefühle mag es zuerst veranlaßt oder doch erleichtert haben, daß das Verhältnis des Einzelnen zum sozialen Ganzen in Beziehung gesetzt wurde zu seinem Verhältnis zur Gottheit und daß im Verlauf

---

[1] G. Simmel, Die Religion, besonders S. 22ff.

dieser Entwicklung beides gelegentlich bis zur Identifizierung ineinander geflossen ist. Mögen also ähnliche Gefühle die psychologische Ursache für häufig beobachtete Verbindung des sozialen und religiösen Lebens gewesen sein und noch sein, „religiös" konnte das Verhältnis eines Menschen zu seiner Gruppe nicht an sich schon wegen der dabei auftretenden Gefühle genannt werden, sondern erst nachdem — vielleicht aus Anlaß dieser Gefühle — die Verbindung mit der Gottheit bewußt hergestellt war. Das Gegenteil könnte nur behaupten, wer der Meinung ist, das eigentümliche und besondere Wesen der Religion sei rein psychologisch analysierbar und bestimmbar. Daß derartige Versuche nie zum Ziele führen können und immer an dem eigentlich in Frage stehenden Punkt vorbeigehen müssen, wurde oben dargetan. Hier handelt es sich darum, die Frage nach den psychologischen Ursachen der Verbindung des Sozialen und des Religiösen scharf zu trennen von der Frage der wissenschaftlichen Bestimmung des einen und des anderen. Wenn ähnliche Gefühle das Verhältnis des Menschen zu seiner sozialen Gruppe wie zur Gottheit begleiten, so ist deshalb nicht schon das erstere auch religiös, das letztere etwa im Grund auch sozial. Sondern erst die — gewiß zum guten Teil aus psychologischen Gründen — bewußt hergestellte Beziehung des Sozialen auf das Verhältnis zur Gottheit gibt ersterem seine religiöse Bedeutung. Diese ist also auch hier sekundär, abgeleitet; auch hier ist es nicht die identische Funktion an verschiedenen Inhalten, die beide religiös werden ließe, sondern die religiöse Bedeutung des einen ist ausschließlich und eindeutig begründet in seiner Beziehung zum anderen, zur Gottheit, und drückt nichts als diese Beziehung aus. Kurz, eine Analyse der Daten des religiösen Lebens läßt es als unzulässig erscheinen, daß man alle Gegenstände, die je in das Interessengebiet der Religion eintreten, im selben Sinn und in derselben Beziehung als „religiöse Inhalte" auffaßt und in ihnen auf gleicher Stufe stehende Formungen durch dieselbe Kategorie sieht. Vielmehr scheiden sie sich deutlich in solche Inhalte, deren religiöser

Charakter ausschließlich auf ihre Beziehung zu anderen Inhalten zurückzuführen ist, während bei diesen letzteren eine weitere Zurückführung im selben Sinne nicht möglich erscheint. So muß doch wohl religiöses Gegebenes *κατ' ἐξοχήν* festgestellt werden. Nicht als ob damit das Religiössein desselben als eine Art unverlierbarer Bestimmtheit gefaßt werden sollte, — nur das soll damit gesagt sein, daß solches religiöse Gegebene sich prinzipiell und deutlich von jenen im abgeleiteten Sinn „religiösen Inhalten" abhebt.

Wir sahen nun freilich, daß diese Feststellung sich den Konsequenzen der Simmel'schen Kategorienlehre nicht fügen will. Diese fordert prinzipielle Neutralität aller Inhalte gegenüber jedem der großen Formprinzipien, und da das Religiöse eins dieser Formprinzipien sein soll, so muß sich jedes Gegebene, das in religiöser Bedeutung auftritt, als eine mehr oder weniger ausgeprägte Ausgestaltung jenes Formprinzips verstehen lassen. Das Religiössein irgend eines „Inhalts" soll im selben Sinn direkt zurückzuführen sein auf sein Ergriffenwerden von der religiösen Kategorie, nicht aber auf eine Beziehung zu anderen Inhalten religiös erster Ordnung. Gerade auf diese letzten führt aber die Betrachtung des religiösen Lebens, und sie nehmen dadurch eine ganz einzigartige Stellung ein, daß an ihrem Wirklichsein das eigentliche Lebensinteresse der Religion haftet. Da wir nun die oberste Instanz für jede wissenschaftliche Untersuchung im Gegebenen sehen müssen, und da mit ihm die Konsequenzen der Simmel'schen Kategorienlehre in Widerspruch geraten, so wäre deren wissenschaftliches Schicksal damit entschieden, wenn sich nicht doch noch ein Ausweg böte, von ihr aus zu einer Anerkennung religiöser Größen im eminenten Sinn des Wortes zu gelangen.

Daß für den Derwisch Allah in prinzipiell anderem Sinn ein „religiöser Inhalt" ist als etwa sein Orden, wird denn auch wohl von niemand bestritten werden. Es wurde oben schon darauf hingewiesen, daß auch Simmel einen Unterschied kennt zwischen religiös geformten Inhalten des sozialen und

sonstigen Profanlebens und „Gegenständen der Religion im gewöhnlichen Wortsinn“, „besonderen Gebilden“, einem „reinen Gegenstand der Frömmigkeit“.[1] Da von solchen zu reden, zunächst offenbar im Widerspruch mit seiner methodologischen Grundkonzeption zu stehen scheint, so haben wir darauf zu achten, wie Simmel diese besonderen Gegenstände der Religion in sein Schema einzuzeichnen versucht.

Es fällt auf, daß für sie wiederholt auch hier der Ausdruck „transzendent“ angewendet wird[2]. Ich habe zu Anfang dieser Erwägungen versucht, Simmels Kategorienlehre als eine Art Nivellierung des altkritizistischen Immanenz-Transzendenz-Gegensatzes aufzufassen, wie er uns z. B. bei Natorp begegnet ist. Daß bei Simmel das Wort „transzendent“ zum mindesten eine andere Klangfarbe erhält als bei Natorp, ist jedenfalls zu erwarten. Was soll es heißen, wenn Simmel von „transzendenten“ Gegenständen der Religion spricht? Er kann damit nicht ein Absolutes meinen, das die ideale Vollendung aller besonderen Bewußtseinsformung und daher für sich kein Besonderes und Gegenständliches mehr wäre. Sein „Transzendentes“ sind auch nicht „reine Inhalte“, die, aller logischen Form entkleidet, noch vor der Formung stehen. Wo Simmel von der Formung der Inhalte spricht, da befinden wir uns schon auf der Stufe der methodologischen Formung, die Inhalte sind also bereits zu „Gegenständen“ Geformtes. So kann es sich bei dem Gebrauch des Wortes „transzendent“ für Simmel nur darum handeln, mit flüchtigem Anklang an die sonst übliche Wortbedeutung eine Scheidung innerhalb der großen kategorialen Formen des Geisteslebens zu bezeichnen. Im Bereich der religiösen Form finden sich Inhalte, die auch in anderen Sphären vorkamen; transzendente Gegenstände der Religion wären also solche, die sich ausschließlich in der Formung durch die religiöse Kategorie vorfinden. Weil Simmel eine solche Kategorie

[1] Religion, S. 28ff.

[2] Z. B. Religion, S. 33, Beitr. z. Erkenntnisth. d. Rel., S. 16.

kennt, so kann er zunächst noch sinnvoll von transzendenten Gegenständen der Religion sprechen, während für Natorp in dieser Wortzusammenstellung die erkenntnistheoretische Katastrophe der Religion beschlossen war. Aber doch erregen diese transzendenten Gegenstände der Religion im Ganzen der Simmel'schen Gedankenwelt einiges Unbehagen! Sollten hier also doch Inhalte anerkannt werden, die im spezifischen Sinn an sich religiös wären? Nein, an den Inhalten als solchen kann es nach Simmel nicht liegen; nur tatsächlich sind sie eben ausschließlich in religiöser Formung gegeben. Damit würde im Grunde wieder an die Herrschaft jenes irrationalen Zufalls appelliert, der in jeder Besonderheit liegen soll. Wir wiesen freilich schon oben darauf hin, daß zur Rechtfertigung eines methodologischen Prinzips, welches das Ganze des Seins in sein logisches Netz einzuschließen sich anheischig macht, auf das Werturteil, das immer in der Konstatierung eines Zufalls liegt, nicht zurückgegriffen werden könne. Und so läßt sich denn auch bei Simmel ziemlich deutlich der Versuch verfolgen, jene „im besonderen Sinn" religiösen, transzendenten Gegenstände methodologisch verständlicher zu machen. Die „transzendenten" Gegenstände der Religion sollen nämlich verstanden werden als die „Zuspitzung, Sublimierung, Verabsolutierung dieser Ansätze" (im sozialen und überhaupt profanen Leben), dieser „gemischten und niederen Verwirklichungen ihres Prinzips"[1]. Es sei „die Einheit einer seelischen Kategorie, die sich einmal an dem Material menschlicher Wechselwirkungen auslebt, ein andermal — nicht umbildend, sondern unmittelbar bildend — eben dieselben Impulse an rein autochthonen Gestaltungen bewährt; die Immanenz der einen, die Transzendenz der anderen Erscheinungen sind nur Unterschiede des Stoffes — und sozusagen seiner Anordnung — den die fundamentale Funktion der Religiosität ergreift"[2]. „Sobald sie" (die apriorischen Formen) „in ihrer reinen Ursprünglichkeit wirken, frei von der Be-

[1] Beitr. z. Erkenntnisth. d. Rel., S. 16.
[2] Religion, S. 33f.

schränkung durch einen Gegenpart, so ist der absolute, der religiöse Gegenstand ihr Ziel und Erzeugnis"[1]. „Die transzendente Welt ist der Ort, in dem diese religiös empfundene Form zu Gegenständen gerinnt[2]." Der Sinn des Gedankens, der sich in diesen Sätzen auszudrücken versucht, soll offenbar der sein: wenn die religiöse Funktion sich einerseits an bestimmten, anderweitig schon gegebenen Gegenständen auswirkt, bezieht anderseits in der Religion der Transzendenz diese Form sich ohne Beschränkung durch derartige Inhalte auf sich selbst, sich gewissermaßen über sich selbst hinausprojizierend, und schafft so jene eigentümlichen transzendenten Gegenstände der Religion, sie aus sich selbst herausstellend. Dieser Gedanke beweist, daß Simmel die Notwendigkeit fühlte, jene besonderen Gegenstände der Religion, die er mit dem Wort „transzendent" meint, in seinem methodologischen Schema verständlich zu machen. So leicht es nun ist, in den eben zitierten Sätzen die Konsequenz dieses Schemas zu sehen, so schwer erscheint es doch, selbst von kritizistischen Voraussetzungen aus, ihnen einen widerspruchslosen Sinn abzugewinnen. Das ständige Aufeinanderbezogensein von Form und Inhalt ist die Grundvoraussetzung des ganzen umfassenden Gebrauchs, den die kritizistische Philosophie von diesem Begriffspaar macht. Und wenn dies auf der Stufe der konstitutiven Kategorien selbstverständlich ist, so wird es auch bei den methodologischen Formen, deren Inhalte schon „Gegenstände" sind, gelten müssen. Was soll es dann heißen, daß eine Form ohne Beschränkung durch Gegenstände in reiner Ursprünglichkeit sich auswirke? Was ist eine methodologische Form überhaupt, wenn nicht ein Name für eine bestimmte Anordnung von gegebenen Gegenständen? Ist dem so, wie kann man noch von Form und Kategorie reden und doch versichern, daß hier nicht Gegenstände von der Form ergriffen werden, sondern daß die Form selbst zu Gegenständen „gerinne"? Es muß sich gerade dem Kritizisten

[1] ib. S. 42.
[2] ib. S. 51.

die Frage aufdrängen, was noch geblieben sei von dem ursprünglichen Sinn der Scheidung und Beziehung von Form und Inhalt, wenn der religiöse Gegenstand das „Erzeugnis der Form“ genannt wird! Bezieht sich die Form auf sich selbst und wird dadurch selbst besonderer Gegenstand? Aber ein solcher Satz ist doch kaum mehr als eine Zusammenstellung von Wörtern. Und hinter der uneigentlichen und vorsichtigen Redeweise vermag sich die Verlegenheit der ganzen Position nicht zu verbergen, die Simmels erkenntnistheoretisches Schema gegenüber den „transzendenten“, den eigentlichen Gegenständen der Religion einnimmt. Sobald man versucht, vom Bildhaften zum Eigentlichen überzugehen, entgleitet jeder Sinn, zerbröckelt jeder Gedanke, bleibt nur das eine klar faßbare Ergebnis, daß, soll das Form-Inhalt-Schema hier leisten, was von ihm gefordert wird, es sich selbst auflösen und aufgeben muß.

Innerhalb des überhaupt religiös empfundenen Gegebenen hoben sich uns zwei Gruppen deutlich unterschieden von einander ab: Die eine (B), deren religiöser Charakter in ihrem Bezogensein auf anderes begründet war, und die andere (A), von der die Inhalte der B-Gruppe ihren religiösen Sinn erhalten, ohne daß bei ihr eine Zurückführung ihres religiösen Charakters im selben Sinn auf anderes möglich wäre. Die Gegenstände der letzten Gruppe nehmen denn auch insofern eine besondere Stellung ein, als an ihrer Wirklichkeit das Interesse des Religiösen unmittelbar haftet. Diesen im besonderen Sinn religiösen, „transzendent“ genannten Gegenständen versucht nun auch Simmels Religionstheorie gerecht zu werden, wiewohl sie sich ihnen gegenüber ja von vornherein in einer schwierigen Lage findet. Denn wer immer die Religion letztlich in einer allumfassenden, apriorischen Form wurzeln läßt, für den stehen alle besonderen „Inhalte“ dieser Form gegenüber auf derselben Linie, er muß also entweder das etwa hinter allem Besonderen stehende „Transzendent-Absolute“ als den Gegenstand der Religion setzen, den freilich die religiöse Form dann selbst nie erreicht, oder aber er muß die

prinzipielle Gleichheit, die Neutralität aller Einzelinhalte gegenüber der religiösen Form proklamieren; aber auch dann ist der besondere religiöse Gegenstand unfaßbar. Den ersten Weg, den mit positivem oder negativem vermeintlichem Resultat der ältere Kritizismus — auch Natorp — beschritt, verbietet sich für Simmel, weil er eine religiöse Kategorie als Formprinzip aufstellt; er schlägt den zweiten ein und deutet wenigstens einen Versuch an, jenen religiösen Inhalten „im engeren Wortsinn" dennoch eine logische Begründung zu geben: sie sollen aus der in reiner Ursprünglichkeit ohne Beschränkung durch Gegenstände sich auswirkenden Form als Inhalte entspringen. Wir sahen, daß ein solcher Ausweg alle Voraussetzungen des Form-Inhalt-Schemas aufhebt und dieses der Sinnlosigkeit preisgibt. Konsequenterweise kann keine rationale allumfassende Formkategorie des Religiösen einer Sonderstellung einzelner Inhalte gerecht werden. Da aber auf solches besondere religiöse Gegenständliche die Betrachtung des religiösen Gegebenen führt, so muß die Begründung der Religion auf eine solche kategoriale Form des Religiösen, am Gegebenen gemessen, sich als ein vorurteilsvolles Verfahren darstellen. Jene besonderen religiösen Wesenheiten wurden vom religiösen Bewußtsein außerdem — ob mit Recht oder Unrecht, bleibt dahin gestellt — vorwissenschaftlich als wirkliche bestimmt. Die Frage der Wirklichkeit aber fand bei Simmel, wie wir sahen, ihren Platz in einer völlig anderen kategorialen Sphäre; innerhalb der religiösen konnte ihm jenes religiöse Gegebene überhaupt nicht unter die Frage, ob wirklich oder nichtwirklich, treten. Und doch zeigt sich gerade an dieser Frage das religiöse Bewußtsein aufs lebhafteste und unmittelbarste interessiert. Vorwissenschaftliche Wirklichkeitsbestimmungen werden aber von einer wissenschaftlichen Betrachtung des fraglichen Gebiets entweder bestätigt (evtl. korrigiert) oder verworfen werden. Nach der einen oder anderen Richtung wird ihnen jedenfalls Rechnung getragen werden müssen; wo dies überhaupt nicht geschieht, wo sie, ohne erledigt zu sein, beiseite

geschoben werden, da werden wir notwendig eine auf einem Vorurteil gegenüber dem Gegebenen ruhende Betrachtungsweise feststellen müssen. Worin dieses Vorurteil besteht, haben wir schon des öfteren dargetan; es ist im letzten Grund das Vorurteil der kritizistischen Erkenntnistheorie überhaupt.

Natorps religionsphilosophischer Standpunkt entspricht der älteren, konservativeren Form des Kritizismus, Simmels Kategorienlehre bedeutet nach einer Richtung hin seine expliziertestе, radikalste Fortbildung, welche die schlummernden Widersprüche des kritizistischen Ansatzes mit einer gewissen genialen Konsequenz ins Groteske gesteigert zeigt, eine Fortbildung, über die hinaus es nach dieser Richtung wohl keine weitere Möglichkeit mehr gibt. Das Resultat unserer kritischen Betrachtung war gleichwohl bei beiden ein Ähnliches: die kritizistische Position vermag an die eigentliche Fragestellung der Religion nicht heranzureichen und ist daher nicht imstande, über sie im positivem oder negativem Sinn zu entscheiden; der Grund dafür liegt darin, daß die Betrachtung nicht vom Gegebenen des religiösen Lebens ausgeht noch sich von ihm leiten läßt, sondern vielmehr an dieses Gegebene von vornherein die dogmatischen Vorurteile ihrer Erkenntnistheorie heranbringt und dadurch gezwungen wird, zu Gunsten dieser Theorie wesentliche Teile des Gegebenen zu unterdrücken oder künstlich umzudeuten. Versucht eine solche Betrachtung dann hinterher, dem Gegebenen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, so werden zu diesem Zweck Korrekturen nötig, welche die Voraussetzungen der Untersuchung untergraben und auflösen.

Für die Religion ergab sich aus dem Gegebenen des „Religiösen“ die zentrale Bedeutung der Wirklichkeitsfrage. Der Kritizismus, dem jeder Bewußtseinsbesitz vom Bewußtsein geformter Bewußtseinsinhalt, also vom Bewußtsein abhängig ist, nimmt dem Wirklichkeitsproblem gegenüber von vornherein eine gebrochene Stellung ein. Die Religion behauptet überdies, auf einem Wirkensverhältnis zu ruhen, dessen eines Glied die wirkliche besondere menschliche Seele, dessen

anderes Glied ein als wirklich behauptetes „göttliches" Bewußtsein sei. Zu solchem vorwissenschaftlichen Tatbestand vermag der Kritizismus, wie wir sahen, keine wissenschaftliche Stellung zu gewinnen, da er höchstens Wirkensverhältnisse (kausale Verknüpfung) zwischen immanenten Einzelinhalten des Bewußtseins kennt. Aus diesem Grund vermag ein solcher Kritizismus über das Grundproblem der Religion weder in bejahendem noch in verneinendem Sinn zu entscheiden, und indem er so gegenüber einem wesentlichen Gebiet menschlichen Geisteslebens versagt, enthüllt er zugleich das Vorurteil, mit dem er die übrigen Gebiete umspannt hält. Das gemeinsame Schicksal von Natorps und Simmels Versuch einer philosophischen Bezwingung des Religionsproblems hat sich übrigens prinzipiell im gleichen Sinn schon an des Meisters eigener Religionsphilosophie erfüllt. Auch Kant sah sich gezwungen, Gedanken aufzunehmen, welche die Voraussetzung alles Kritizismus aufhoben, ohne damit das eigentliche Problem der Religion zu erreichen[1].

V. Schlußbetrachtungen.

Wenn Rehmke im Vorwort zu seiner „Philosophie als Grundwissenschaft" schreibt: „Schwer liegt der Phänomenalismus auf der Philosophie mit seiner Gefolgschaft, dem Relativismus und dem Subjektivismus," so gilt dies Wort in ganz besonderem Sinn für die Religionsphilosophie. Hier verbaut der Phänomenalismus, fast möchte es scheinen hoffnungslos, den Zugang zu der grundlegenden Frage dieser Wissenschaft, der Wirklichkeitsfrage. So sehen wir die Religionswissenschaft denn auch einen verzweifelten Kampf kämpfen gegen seine Umschlingung, die sie zu ersticken droht. Aber man begnügt sich, Blätter und Zweige abzuhauen, und läßt Stamm und Wurzel stehen. Die wurzelhaften Voraussetzungen des Phänomenalismus ließen, wie wir sahen,

[1] Vgl. hierzu E. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie, 1904.

Natorp und Simmel an dem Wirklichkeitsproblem in der Religion scheitern. Und weil die Wurzeln des Phänomenalismus eben die Wurzeln des Kritizismus, der sog. Transzendentalphilosophie sind, so können wir auf ihrem Boden für die Religionsphilosophie nichts mehr hoffen. Der grundwissenschaftlich geschulte Blick entdeckt freilich die gefährlichen Voraussetzungen eines solchen Phänomenalismus häufig genug auch da, wo man geflissentlich, vielleicht gerade um seiner phänomenalistischen Konsequenzen willen, mit dem Kritizismus gebrochen hat und gegen ihn ankämpft. W. James z. B. ist gewiß nicht Transzendentalphilosoph, ist radikaler Empirist oder will es wenigstens sein. Aber da, wo er in seiner Religionsphilosophie auf die Wirklichkeitsfrage stößt, verraten die eigenartigen Schwierigkeiten, die er in ihr findet, und die Art, wie er sie zu umgehen sucht, daß die letzten Voraussetzungen des Subjektivismus, den er zu überwinden trachtet, ihn selbst noch gefangen halten. Mit greifbarer Deutlichkeit tritt dieses zutage in den Überlegungen des letzten Abschnittes seiner „Varieties“[1]. Nachdem James hier von dem biologischen Wert der Religion gesprochen hat, der ja bei ihm für die Wahrheitsfrage von schwerwiegender Bedeutung ist, kommt er zu der Frage nach „jenem Höheren“, mit dem uns die Religion in Verbindung zu setzen behauptet. Ist dasselbe nur für unsere eigene Vorstellung vorhanden, oder existiert es wirklich? Und wenn dies der Fall ist, wie existiert es? Übt es eine Wirkung aus?[2] Der Psycholog James fußt bei seiner Untersuchung in viel höherem Grad als Natorp und Simmel auf dem Gegebenen der Religion in seiner unmittelbaren Lebendigkeit. Er weiß daher, daß diese Fragen für die Religion von entscheidenster Bedeutung sind. Und weil er es weiß, und weil er sie deshalb nicht in phänomenalistischem Sinn beantworten will, zerhaut er den Knoten, den er nicht zu lösen vermag. Im Umkreis des normalen, „wachen“

---

[1] Deutsch von Georg Wobbermin: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit (XIII. Endergebnisse).

[2] A. a. O., S. 460.

Bewußtseins verzweifelt er daran, der skeptischen Frage, ob nicht doch alles schließlich „nur Vorstellung“ sei, wirksam begegnen zu können. Hier, im Ablauf der Vorgänge des wachen Bewußtseins, sei in der Tat alles „subjektiv“. Das kann nicht im engsten Sinn der Abhängigkeit von dem empirischen Subjekt A im Vergleich zu einem anderen empirischen Subjekt B gemeint sein. Dem Fehler solcher Subjektivität ließe sich ja leicht begegnen durch Berücksichtigung genügend vieler Fälle, bei denen die persönlichen Abweichungen sich wieder ausgleichen. Die Existenz- (Wirklichkeits-) frage kann im Umkreis des wachen Bewußtseinsverlaufs nach James vielmehr deshalb nicht gelöst werden, weil hier überhaupt alles auf der „subjektiven“ Seite des Bewußtseins gelegen, als Bewußtseinsvorgang gegeben ist; nicht weil etwas meine, deine usw. Vorstellung ist, ist in ihm ein Existentes nicht aufweisbar, sondern weil es als Gegebenes überhaupt Vorstellungscharakter hat. Es ist das alte Schema von dem Bewußtsein, zu dem alles gehört, was es hat, und das deshalb nie über sich selbst hinaus kommen kann. Das ist auch für James selbstverständlich. Aber durch eine rückwärtige Position glaubt er die Wirklichkeit jenes „Höheren“ der Religion retten zu können. Unser waches, bewußtes Seelenleben ist nach ihm rings umgeben von der Region des „unterbewußten Ich“, des „transmarginalen Bewußtseins“. In dem religiösen Erlebnis rage nun dieses unterbewußte Ich hinein in unser bewußtes Seelenleben, mache „Einbrüche“ in dessen Region, und das „Höhere“, dessen wir inne zu werden glauben, sei die wirklich existierende unterbewußte Fortsetzung unseres bewußten Lebens[1]. Die psychologische Ungereimtheit einer solchen Theorie ist eine Frage für sich, (ich verweise dazu auf Rehmkes Monographie über den Bewußtseinsbegriff)[2]. Es genügt hier zu bemerken, daß dieser Ausweg gerade die Schwierigkeiten, um derenwillen er ersonnen ist, nicht beseitigt. Denn jene „Einbrüche“ aus der Welt des Unterbewußten treten doch, indem sie erlebt

[1] A. a. O., S. 462.

[2] J. Rehmke, Das Bewußtsein (Sammlung Synthesis, Bd. 3) 1910.

werden, durchaus ein in den Zusammenhang der Welt des wachen Bewußtseins. Man kann wohl hinter ihnen eine andere Welt erdichten, aus der sie stammen sollen; mit dem wissenschaftlichen Erweis solcher Dichtung steht es aber keineswegs besser als mit jeder metaphysischen Dichtung, die hinter die Dinge eine Hinterwelt dichtet. Und wenn James meint, in diesem Fall eine wissenschaftlich brauchbare Basis für die Feststellung jener höheren Region in den psychologischen Erscheinungen gefunden zu haben, die er „unterbewußte" nennt, so ist dagegen zu sagen, daß — ohne alles Streiten um bloße Terminologie — jene sog. „unterbewußten" Vorgänge, soweit sie in beobachteten Tatsachen ihren Rückhalt finden, eben auch in den Ablauf und Zusammenhang des wachen, diesseitigen Bewußtseins eingegangen sind und also als Tatsachengrundlage für die Behauptung eines „transmarginalen Bewußtseins" nicht dienen können. Schließlich liegen aber die Schwierigkeiten, denen James zu entrinnen sucht, ja nicht in der Zugehörigkeit des religiösen Erlebnisses zu diesem oder jenem empirischen Bewußtsein, sondern überhaupt an dem Bewußtseinscharakter des Erlebnisses und daher letztlich an James Bewußtseinsbegriff, in dem noch alle Mängel der kritizistischen Bewußtseinslehre beschlossen liegen. Es wird also, wie leicht einzusehen ist, damit nichts gewonnen sein, daß der letzte Ableitungsgrund des religiösen Erlebnisses aus dem empirischen in das „transmarginale" Bewußtsein verlegt wird, das doch nicht etwa ein vom empirischen unterschiedenes und geschiedenes Bewußtsein sein soll, von dem dann etwa das empirische Bewußtsein Wirkungen erführe, sondern vielmehr nach James nichts als der weitere Umfang eben des empirischen Bewußtseins selber ist. Soweit man sich nicht völlig frei gemacht hat von jener am Ding orientierten Bewußtseinstheorie, die den Satz gebiert: was das Bewußtsein hat, das gehört zu ihm, — soweit ist es ein unmögliches und sinnloses Unterfangen, durch irgend einen Todessprung sich aus dem Bannkreis dieses Bewußtseins hinauszuschwingen, soweit wird schließlich auch die

Wirklichkeitsfrage — nicht nur in der Religion — gegenstandslos.

Daher wird auch für die Religionswissenschaft wenig zu hoffen sein von einer Reformierung der kritizistischen Position mit dem Zweck einer Durchbrechung der durchgängigen Phänomenalität der inneren Erfahrung, wie sie Troeltsch programmatisch vorgeschlagen hat[1]. „Es muß möglich sein, daß in dem phänomenalen Ich durch schöpferische Tat des in ihm latenten intelligibeln Ich die Persönlichkeit als Verwirklichung der autonomen Vernunft geschaffen und entwickelt werde." Es soll nach Troeltsch die kritizistische Kausalbetrachtung so reformiert werden, daß ein Eingreifen des „intelligibeln Ichs" in den Verlauf der empirisch gegebenen psychischen Vorgänge aufgewiesen und verstanden werden könne. Also: Durchbrechung der Phänomenalität der inneren Erfahrung und trotzdem noch die Entgegensetzung des „intelligibeln" und des „empirischen" Ich. Nichts kann die gewaltsame Spannung, in die das gesamte religiöse Gegebene durch das kritizistische Schema gezwungen wird, deutlicher veranschaulichen, als dieser klaffende Widerspruch, in den sie sich gerade bei dem Denker entlädt, der m. E. die Anforderungen des religiösen Gegebenen bisher am schärfsten erkannt und zur Geltung gebracht hat. Daß eine Durchbrechung der Phänomenalität der inneren Erfahrung verlangt werden muß, um dem religiösen Gegebenen gerecht zu werden, ist — wenn wir einmal im Rahmen dieser Terminologie bleiben wollen — durchaus richtig. Andererseits ist aber doch die Entgegensetzung des intelligibeln und empirischen Ich nur eine andere Formel für dieselbe Phänomenalität, die selbstverständlich jeden Sinn verliert, wenn sie nicht mehr durchgängig ist. Um eine bloße Korrektur des Kausalitätsbegriffs — mit Vermeidung der eisneitigen Orientierung an der theoretischen Mechanik, der Kant selbst in der

[1] E. Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, S. 36ff.

„Analytik der Grundsätze“ zum Opfer gefallen ist — handelt es sich hier doch nicht. Es steht in Frage die Lehre von der Zeit als der Form des inneren Sinnes; wird an sie gerührt, so fällt damit überhaupt die Bezogenheit von Rezeptivität und Spontaneität, eine Position, welche über die Annahme oder Verwerfung dieser Terminologie hinaus doch den eigentlichen grundlegenden Ansatz alles Kritizismus enthält und zu der sich denn auch aller Kritizismus — heute mit Bevorzugung der weniger psychologistisch klingenden Ausdrücke „Inhalt und Form“, „Stoff und Kategorie“, „Sein und Sollen oder Sinn“ — immer bekannt hat. Troeltschs Vorschlag müßte durchgeführt m. E. zu dem Resultat führen, welches wir selbst aus unserer Betrachtung gewonnen haben, daß nämlich an dem Gegebenen der Religion der Kritizismus um seines psychologistischen Ansatzes willen seine methodische Unbrauchbarkeit am klarsten erweist und wenn nicht schon früher, so jedenfalls hier seine wissenschaftliche Katastrophe erlebt. Und wenn Troeltsch mit seinem Vorschlag, so wenig er auch in das kritizistische Schema, dem er entwächst, hineinpaßt, doch den Punkt getroffen hat, bei dem die Entscheidung über das Wirklichkeitsinteresse der Religion liegt, so dürfen wir wohl gerade darin eine Bestätigung der eigenen Position sehen. Und dies umsomehr, als Troeltsch auch durch seine Gedanken über das formale A priori der Religion über die Grenzen des Kritizismus hinausgetrieben wird. Troeltsch sieht nämlich deutlich die Schwierigkeiten aller aprioristischen Religionstheorien, auf die ich oben aufmerksam gemacht habe: wenn eben die Religion zum Apriori der Vernunft gehört, so ist alle Vernunfttätigkeit, wo sie zu voller Aktualisierung gelangt, notwendig immer religiös. Das ist aber eine Konsequenz, die allem psychologischen und historischen Befund widerspricht. Dieser zeigt nämlich, wie oben ausführlich dargetan worden ist, daß die Religion sich immer nur an eine ziemlich konstante Gruppe von Gegebenem geknüpft zeigt, an dessen Wirklichkeit sie direkt interessiert ist, und daß das Anklingen religiöser Gefühle bei anderem

Gegebenen sich als durchaus sekundär und als auf der Beziehung zu jener ersten Gruppe beruhend erweist. Troeltsch nennt diese Schwierigkeit das Problem der Aktualisierung der Religion. Er ist aber offenbar der Ansicht, daß sich die Schwierigkeit der besonderen Aktualisierung doch innerhalb der erkenntnistheoretischen Betrachtung lösen lasse, ohne diese und damit die Lehre vom religiösen Apriori zu sprengen. Es soll nämlich in der Aktualisierung des religiösen Apriori das Zusammentreten des rationalen Gesetzes und der konkreten, individuellen psychischen Tatsächlichkeit gesehen werden. Damit ist aber die Schwierigkeit mehr beschrieben, als gelöst. Denn es bleibt doch immer die Frage, warum die Aktualisierung gerade bei diesem Empirisch-Tatsächlichen eintritt und bei einem anderen nicht. Der Grund dafür kann, da das A priori in beiden Fällen dasselbe ist, nur in dem jeweiligen Empirisch-Tatsächlichen gelegen sein. So müßte denn in ihm wiederum ein religiöses A priori aufgewiesen werden können, kraft dessen es eben zum Zusammentritt mit dem rationalen A priori der Vernunft befähigt erscheint. Und damit ist doch wohl der „erkenntnistheoretische“ Wert der ganzen Konstruktion illusorisch geworden. Wiederum gerät Troeltschs Gedankengang in diese Schwierigkeit einzig deshalb, weil er die Erfordernisse des religiösen Gegebenen aufrecht erhalten und nicht der Vergewaltigung durch das kritizistische Schema ausliefern will. So scheint mir denn Troeltsch in interessanter Weise die letzte Phase zu bezeichnen, in der die Religionsphilosophie, die dem religiösen Gegebenen gerecht werden will, gerade noch — oder vielmehr eigentlich nicht mehr — Kritizismus sein kann.

Nur eine Betrachtung, die sich von allem Psychologismus frei gemacht hat, wird auch das religiöse Gegebene, ohne es von vornherein zu verfälschen, in ihre wissenschaftliche Untersuchung einbeziehen können. Nur sie wird über die Wirklichkeitsfrage in der Religion entscheiden und von hier aus an die Wahrheitsfrage der besonderen historischen Religion herantreten können. Es ist wiederum eine verhängnisvolle

Konsequenz aus dem psychologistischen Ansatz, wenn der Kritizismus vielfach glaubt, den umgekehrten Weg gehen zu müssen und aus der Wahrheit besondere Sätze der historischen Religion Aufschluß über ein Wirkliches in der Religion überhaupt gewinnen zu können. Es gibt aber kein logisch-rationales Kriterium für die Wahrheit eines Satzes. Wahr ist ein Satz, der Wirkliches zum Ausdruck bringt. Deshalb geht es nicht an, durch irgend ein rationales A priori die Wahrheit gewisser religiöser „Urteile" „begründen" zu wollen und auf Grund dessen zu unterscheiden, ob sich im „Inhalt" der Religion ein Wirkliches anerkennen lasse. Es muß vielmehr — und das vermag kein Psychologismus — zuerst festgestellt werden, ob das in der Religion gegebene Wirkensverhältnis sich als ein Wirkliches, d. h. in den allgemeinen Wirkenszusammenhang sich einfügendes begreifen läßt; dann erst kann darüber entschieden werden, ob die Sätze und Vorstellungen der einen oder anderen Religion dieses Wirkliche vollkommener oder unvollkommener oder gar nicht zum Ausdruck bringen. Vor der Wahrheitsfrage der besonderen historischen Religion steht die Wirklichkeitsfrage der Religion überhaupt.

Verzeichnis der benutzten Schriften.

P. Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. 2. Aufl. Tübingen 1908.

P. Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. 1888.

G. Simmel, Die Religion, Frankfurt a. M. 1906.

G. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie. Berlin und Leipzig 1910.

G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie 3. Aufl. 1907.

G. Simmel, Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion. (Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr. Bd. 119.) 1902.

J. Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft. Leipzig und Frankfurt a. M. 1910.

J. Rehmke, Anmerkungen zur Grundwissenschaft, I, II, III. (Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr. Bd. 144, 145, 148.) 1911/1912.

J. Rehmke, Das Bewußtsein. Heidelberg 1910.

J. Rehmke, Zur Lehre vom Gemüt. 2. Aufl. Leipzig 1911.

H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie. Tübingen 1893.

W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Deutsch von Georg Wobbermin. Leipzig 1907.

K. A. Busch, William James als Religionsphilosoph. Göttingen 1911.

E. Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tübingen 1905.

E. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Berlin 1904.

E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. 2. Aufl. Tübingen 1912.

E. Troeltsch, Zur Frage des religiösen a priori. (Religion und Geisteskultur. 3. Jahrgang. 1909.)

A. Sabatier, Esquisse d'une philosophie de la religion. 9. Aufl. Paris.

R. Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. 3. Aufl. 1909.

K. Stange, Grundriß der Religionsphilosophie. Leipzig 1907.

Lebenslauf.

Geboren bin ich, Friedrich Karl Schumann, am 15. Juni 1886 zu Meßkirch (Baden) als Sohn des Pfarrers Georg Schumann und seiner Ehefrau Emma geb. Bauer. Ich bin badischer Staatsangehöriger und evangelischer Konfession. Nach Besuch der Volksschule in Eberstadt (Baden) erhielt ich Privatunterricht durch meinen Vater. 1900 trat ich in die Unter-Sekunda des Großh. Gymnasiums zu Wertheim am Main ein. Die Reifeprüfung bestand ich Herbst 1904 am Großh. Gymnasium zu Loerrach. Ich studierte von Winter 1904/05 bis Sommer 1906 in Basel, Winter 1906/07 in Berlin, Sommer 1907 in Greifswald, Winter 1907/08 in Basel, Sommer 1908 in Heidelberg Theologie und Philosophie. Nach bestandener theologischer Hauptprüfung war ich 1908/09 Vikar in Schriesheim, 1909/10 genügte ich meiner Militärpflicht als Einjähriger in Erlangen. Seit Winter 1910/11 bin ich als Stadtvikar in Mannheim tätig.

Ich hörte Vorlesungen bei folgenden Herren Dozenten: Basel: Bolliger, D. Burckhardt, R. Burckhardt, Cornelius, Duhm, Handmann, Heman, Joel, Kozak, Mezger, Nef, v. Orelli, A. Riggenbach, E. Riggenbach, Schöne, Spies, Vischer, Wendland, Wernle.

Berlin: Fritsch, Kaftan, Kretzschmar, Riehl, Seeberg, Simmel, Stosch, v. Wilamowitz-Moellendorf.

Greifswald: Kunze, Milch, Rehmke, Stange, Wiegand.

Heidelberg: Bassermann, Frommel, Lemme, Niebergall, Windelband, Wolfrum.

Ohlenroth'sche Buchdruckerei Georg Richters, Erfurt.

Schumann

Religion und Wirklich
keit


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 755 060


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 755 060